John H. S. McDonald.
1913.

277.2

John H. T. McDonald.
1913.

LES

ÉVANGILES SYNOPTIQUES

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages. 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages. 15 fr.

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8. *Épuisé.*

Le Livre de Job, traduit de l'hébreu, avec une introduction (1892), 1 vol. in-8. *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, xix-212 pages. *Épuisé.*

La Religion d'Israel (1901), in-8, xi-88 pages. *Épuisé.*

Études bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

Études évangéliques (1902), 1 vol. gr. in-8, xxxiv-333 pages. *Épuisé.*

Le quatrième Évangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages. 15 fr.

L'Évangile et l'Église, troisième édition (1904), 1 vol. in-12, xxxiv-280 pages. *Épuisé.*

Autour d'un petit livre, 1 vol. in-12, xxxvi-300 pages. 3 fr.

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu*, et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis* (1908), 1 vol. in-12, 300 pages. 3 fr.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

ALFRED LOISY

LES
ÉVANGILES SYNOPTIQUES

II

CHEZ L'AUTEUR
CEFFONDS, PRÈS MONTIER-EN-DER (HAUTE-MARNE

1908

prophètes. » 29. Et il leur demanda : « Et vous, qui me dites-vous être ? » 30. Répondant, Pierre lui dit : « Tu es le Christ. »	Il leur dit : « Et vous, qui me dites-vous être ? » 16. Et répondant, Simon-Pierre dit : « Tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant. »	leur dit : « Et vous, qui me dites-vous être ? » Et Pierre, répondant, dit : « Le Christ de Dieu. »

La ville de Panéas, au sud de l'Hermon, près des sources du Jourdain, avait été rebâtie par le tétrarque Philippe, qui lui avait donné le nom de Césarée en l'honneur de Tibère. Pour la distinguer de Césarée de Palestine, on l'appelait Césarée de Philippe. Cette ville était païenne. Hérode le Grand y avait érigé un temple de Rome et d'Auguste. Jésus, qui n'est pas allé à Tibériade, n'entra pas non plus à Césarée. On pourrait croire, d'après Marc [1], qu'il est parti de Bethsaïde, et s'est avancé au nord, le long du Jourdain, jusqu'aux villages qui avoisinaient la ville de Philippe. Mais l'évangéliste ne le dit pas expressément, et il n'y a pas de lien entre l'histoire de l'aveugle et la confession de Pierre. Jésus peut être arrivé à Panéas en revenant du pays de Sidon [2], et c'est probablement ce qu'indiquait la source, avant les remaniements occasionnés par la combinaison des deux multiplications de pains, des deux disputes et des deux miracles qui les suivent.

Matthieu [3] indique aussi le terme du voyage, sans marquer le point de départ. Quant à Luc, que l'on retrouve en cet endroit, il omet entièrement la circonstance du voyage, en sorte qu'il semble placer la scène de la confession à Bethsaïde, où il a conduit Jésus pour la multiplication des pains [4]. La simplification des récits ne va pas sans un certain embarras : Luc dit que Jésus priait à l'écart [5], ce qui paraît emprunté au préambule du miracle de la marche sur les eaux [6], et il se trouve que les disciples sont avec lui. C'est peine

1. V. 27. καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου.

2. Cf. vii, 24, 31 ; I, 969, 979.

3. V. 13. ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρίας κτλ.

4. Cf. ix, 10 ; I, 931.

5. V. 18. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, κτλ.

6. Mc. vi, 46. Noter que Luc (ix, 10) paraît avoir emprunté au v. 45 la mention de Bethsaïde.

inutile que de vouloir, au moyen de quelque conjecture, accorder cette donnée avec celle de Marc. Il est évident que le narrateur, ayant volontairement omis les faits qui suivent, dans le second Évangile, la première multiplication des pains, se souciant d'ailleurs assez peu de la précision géographique, et voulant rejoindre Marc, se pourvoit d'une entrée en matière imitée d'autres passages [1], simple transition littéraire.

Dans ce voyage à l'étranger, qui précède son départ pour Jérusalem, Jésus est tout entier à ses disciples. Libre du côté du peuple en un pays où il ne prêche pas et où il n'est pas connu, il peut s'enquérir de leurs pensées et sonder leurs dispositions. Un jour, tout en marchant dans la campagne, il leur posa cette question : « Qui dit-on que je suis [2] ? » Première demande qui est faite pour amener la suivante : « Et vous, qu'en dites-vous ? » La question revêt, dans Matthieu, une forme assez singulière : « Qui les hommes disent-ils qu'est le Fils de l'homme [3] ? » L'évangéliste a voulu établir une antithèse entre le Fils de l'homme, dans l'interrogation de Jésus, et le Fils du Dieu vivant, dans la réponse de Simon-Pierre [4]. Il tient à signifier que le Fils de l'homme est le Fils de Dieu, que l'humanité réelle du Sauveur est compatible avec sa divine origine. Antithèse instructive par rapport à la théologie de Matthieu, et à sa façon d'entendre le titre messianique de Fils de l'homme. Il est superflu d'observer que la question du Sauveur n'est pas dénuée de sens, parce que les disciples ne voyaient pas que Fils de l'homme était l'équivalent de Messie, et que Jésus voulait les en instruire [5]. La comparaison des deux autres Synoptiques autorise à penser que Jésus n'a pas employé, en cette occasion, la formule « Fils de l'homme », pour se désigner lui-même.

Les disciples énumèrent diverses opinions qui avaient cours dans le peuple : suppositions lancées au hasard, non jugements réfléchis de personnes qui auraient apprécié, suivant examen, le Sauveur et son œuvre. Toutes ces opinions ont déjà été signalées

1. Cf. Lc. iii, 21 ; v, 16 ; vi, 12 ; I, 410, 469, 527.

2. Mc. 27. τίνα με λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ; Lc. 18. τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι ;

3. V. 13. τίνα λέγουσιν (D, με ; de même Ss.) οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

4. Holtzmann, 257.

5. B. Weiss, *E*. 100.

dans une autre circonstance, lorsque le tétrarque Hérode entend parler des miracles de Jésus. Il est probable que Marc les reproduit ici, parce que sa rédaction est supportée par un document antérieur, l'équilibre du présent récit ayant été originairement fondé sur le contraste entre les erreurs du peuple et la vérité proclamée par Simon-Pierre, et sur le jeu de la double question. La répétition a été faite dans l'autre passage, pour introduire le récit de la mort de Jean-Baptiste, épisode étranger à l'Évangile et à la rédaction première des souvenirs évangéliques [1]. Matthieu cite Jérémie comme identifié par conjecture à Jésus, de la même façon qu'Élie. Les plus merveilleuses légendes s'étaient rattachées à son nom : c'est lui qui avait caché l'arche dans une caverne du mont Nébo, lorsque Jérusalem fut détruite par Nabuchodonosor [2]. Il était naturel qu'on lui attribuât un rôle dans l'avènement du royaume céleste.

Jésus ne s'arrête pas à combattre des idées extravagantes qu'il sait n'être point partagées par ses disciples. Il leur demande ce qu'ils pensent eux-mêmes ; et Pierre, au nom de tous, répond : « Tu es le Christ. » Dans Marc [3], il ne dit rien de plus, et les formes plus développées de la réponse, dans Matthieu et dans Luc, ont chance de n'être pas primitives. Luc dit : « le Christ de Dieu [4] », ce qui peut être une explication pour ses lecteurs, mais n'est pas une formule usuelle [5]. Matthieu commente le titre de « Christ » par celui de « Fils du Dieu vivant [6] ». L'addition a l'avantage de faire ressortir la double nature du Sauveur, Fils de Dieu comme il est Fils de l'homme, et de donner à l'assertion toute la solennité qui convient avant que Jésus exalte Simon lui-même. Il fallait que Jésus fût dignement loué d'abord, pour ne pas sembler éclipsé par

1. Mc. vi, 14-15; Lc. ix, 7-8; I, 917-920. Noter, dans Mc. 29, l'expression : τὸν βαπτιστήν. Ordinairement (i, 4; vi, 14, 24; mais, 25, τοῦ βαπτιστοῦ) Marc écrit ὁ βαπτίζων.

2. II Mach. ii, 1-12; cf. xv, 13-16. Mc. 28. εἷς τῶν προφητῶν, et Mt. 14. ἕνα τ. π. pourraient signifier « un prophète », non un ancien prophète ressuscité, comme l'entend Lc. 19 (Wellhausen, *Mt.* 83). Cf. Mc, vi, 15 ; I, 920. Ss. omet la fin de Lc. 29 : ἄλλοι δὲ ὅτι προφήτης κτλ.

3. V. 29. σὺ εἶ ὁ Χριστός.

4. V. 20. εἶπεν· τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ (Ss. omet τ. θ). Cf. ii, 26 ; I, 356.

5. Dalman, I, 249.

6. V. 16. σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (cf. xxvi, 63).

l'éloge donné à Pierre. Matthieu l'a bien senti, et il définit le Christ de l'Église avant d'en venir à la pierre fondamentale de l'édifice ecclésiastique.

Marc et Luc sont moins préoccupés de la déclaration de Simon que de la leçon qui la suivra ; ils ne songent pas uniquement à faire valoir la foi des disciples, mais bien plutôt les préjugés dont ils sont encore imbus, et que l'annonce de la passion a pour objet de dissiper. Telle n'est pas cependant l'intention du récit considéré en lui-même, et l'anecdote a dû être racontée d'abord à la louange des disciples, et pour expliquer la décision que Jésus à prise de se présenter comme Messie à Jérusalem [1]. Ce qui suit fait prévoir l'insuccès de la tentative, et en termes convenus, non dans des paroles significatives qui porteraient la marque de leur auteur.

Dans Matthieu, la confession de Pierre a une importance capitale, parce qu'elle amène une parole de Jésus touchant l'organisation future de son Église, avec Simon-Pierre pour fondement et pour chef. Dans les deux autres Synoptiques, elle apparaît maintenant comme le point distinctif de deux périodes dans la formation à laquelle le Sauveur à soumis ses disciples. Par les miracles dont il les a rendus témoins, par les instructions qu'il leur a prodiguées, il les a instruits à voir en lui le Messie : c'est le résultat dont témoigne la confession de Simon. Désormais le Sauveur tâchera de leur faire comprendre une vérité qui, au premier abord, les étonnera, à savoir la part nécessaire de la souffrance et de la mort dans l'avènement du règne de Dieu ; ce paraît être le but dernier de ses entretiens avec eux jusqu'au moment de son arrestation par les gendarmes du sanhédrin. Matthieu brise cette perspective, passablement artificielle, afin d'en ouvrir une autre, plus large, inspirée plutôt par le sentiment de la vitalité du christianisme que par un souci apologétique, et qui concerne l'avenir de l'Église, sa constitution et son droit. Pour lui, la confession de Simon est avant tout l'occasion que le Christ a choisie pour annoncer la fondation de son Église, désigner celui qui devait en être le conducteur, et définir les pouvoirs qui appartiendraient à cette Église dans son chef.

Matth. xvi, 17. Et répondant, Jésus lui dit : « Heureux es-tu, Simon Bariona, parce que ce n'est pas la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux. » 18. Et moi, je te dis que tu es

1. Cf. W. Schmiedel, *EB.* II, 1887. J. Weiss, *AE.* 200.

Pierre, et que, sur cette pierre, je bâtirai mon Église ; et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. 19. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; et ce que tu auras lié sur la terre sera lié dans les cieux, ce que tu auras délié sur la terre sera délié dans les cieux. »

Le nom donné à Pierre, Simon *Bar-Iona* [1], c'est-à-dire « fils de Iona » ou Jonas, atteste encore, dans notre Évangile grec, par le maintien de la formule araméenne, qu'il vient de tradition primitive. Il n'est pas indifférent de noter que la même tradition, nonobstant une différence légère du vocable patronymique, se fait sentir dans l'appendice du quatrième Évangile [2], en un endroit où il s'agit également de la primauté de Simon sur le troupeau du Christ. Pour procéder à cette solennelle investiture, Jésus appelle l'apôtre de son nom propre, Simon, et de son nom complet, qui, selon l'usage oriental, comprend le nom du père, Simon, fils de Iona. Il le félicite de la grâce que le Père lui a faite en lui révélant son Fils. « La chair et le sang » signifient l'homme en général [3], qui ne saurait, par la seule force de sa nature, atteindre à l'intelligence des vérités salutaires. Ce n'est point par ce qu'il a entendu dire, ni même par les prodiges dont il a été témoin, que le fils de Iona est arrivé à la foi du Christ Fils de Dieu, mais par le don du Père qui est aux cieux, par l'influence de la lumière qui lui est venue d'en haut. Les signes visibles de la messianité faisaient encore défaut [4] ; mais on peut douter que cette idée soit celle que l'évangéliste veut suggérer. De même qu'il a prêté sa christologie à Simon, il fait dire à l'apôtre par Jésus que cette connaissance extraordinaire et transcendante lui est venue de la seule source d'où elle pouvait venir, à savoir du Père, qui seul connaît le Fils, ainsi qu'il a été enseigné plus haut [5]. Si l'on peut soupçonner Marc

1. V. 17. μακάριος εἶ, Σίμων βαριωνᾶ, ὅτι σὰρξ καὶ αἷμα οὐκ ἀπεκάλυψέν σοι ἀλλ' ὁ πατήρ μου ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

2. xxi, 15, 16, 17. Σίμων Ἰωάνου. On admet généralement que Ἰωνᾶς est une abréviation de Ἰωάνης (araméen יוחנא). La variante tend à prouver que les deux Évangiles, bien que dépendant de la même tradition, sont indépendants l'un de l'autre. Encore est-il qu'ils peuvent dépendre d'une source commune, et que Jean a pu choisir un nom connu, de préférence à la formule araméenne.

3. Cf. Gal. i, 16 ; Éph. vi, 12 ; Hébr. ii, 14.

4. Holtzmann, 257.

5. Cf. xi, 27, en tenant compte de la variante, I, 910, où l'on peut être tenté de lire : καὶ ᾧ ἐὰν βούληται (ὁ πατήρ) ἀποκαλύψαι, nul ne connaissant le Fils, si ce n'est le Père et ceux à qui le Père révèle qui est le Fils.

d'avoir rabaissé au profit de Paul les apôtres galiléens, qui n'ont pas compris d'abord l'abrogation de la Loi, l'universalité de l'Évangile, la haute signification de la mort du Christ, il semble que Matthieu veuille les relever dans la personne de Pierre, en montrant que celui-ci a été le premier à connaître Jésus autrement que selon la chair, et à pénétrer le secret de sa divine personnalité [1].

Et de même que le Père a fait cette grâce à Simon, Jésus, le Fils de Dieu, lui annonce [2] en vue de quelle mission ce don lui a été attribué : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Église [3]. » Le défaut d'harmonie que le changement de genre introduit dans le jeu de mots, en grec [4] et en latin [5], n'existait pas en araméen, où le mot *kéfa* [6] demeurait invariable, comme Pierre en français. Simon a bien mérité le nom de Pierre par la solidité de la foi qu'il vient de manifester. Pierre il est, pierre il sera ; car c'est sur lui que doit reposer, comme sur un fondement inébranlable, tout l'édifice de l'Église.

Il n'est vraiment pas nécessaire de prouver que les paroles de Jésus s'adressent à Simon, fils de Iona, qui doit être et qui a été la pierre fondamentale de l'Église, et qu'elles ne concernent pas exclusivement la foi de Simon, ou bien tous ceux qui pourraient avoir la même foi que lui ; bien moins encore la pierre peut-elle être ici le Christ lui-même. De telles interprétations ont pu être proposées par les anciens commentateurs en vue de l'application morale [7], et

1. On dirait que Mt. 17 a été conçu en vue de Gal. i, 12, 16 (cf. I Cor. xii, 3, II Cor. v, 16), et que l'on emploie avec intention les mêmes termes que Paul. Et comme Paul avoue au même endroit (v. 13) qu'il a commencé par persécuter l'Église de Dieu, la situation de Pierre, fondement de l'Église, apparaît dans le jour le plus favorable.

2. La parole : « Et moi je te dis », ne se réfère pas au discours de Simon, comme si le Christ et l'apôtre faisaient échange de compliments (Maldonat, I, 323), mais à ce que le Père a déjà fait (B. Weiss, *E.* 101).

3. V. 18. κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν, καὶ πύλαι ᾅδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

4. Le masculin πέτρος se rencontre aussi en grec classique avec le sens de « pierre » et de « rocher » ; mais l'évangéliste a pris le féminin conformément à l'usage commun. Une influence du latin n'est pas nécessaire pour expliquer cette particularité, mais elle n'est pas non plus impossible, car il n'est pas certain que la rédaction dernière de Matthieu ait été faite en Orient.

5. *Petrus*, *petra*.

6. כיפא.

7. On les trouve dans les Pères, mais sans exclusion du sens historique. Cf.

relevées par l'exégèse protestante dans un intérêt polémique ; mais, si l'on veut en faire le sens historique de l'Évangile, ce ne sont plus que des distinctions subtiles et qui font violence au texte. Les paroles de Jésus visent le rôle de Pierre dans la fondation de l'Église, et l'on peut même dire qu'elles le supposent ; elles ne sont pas conditionnelles, comme la suite le montre ; bien que la foi en soit le point de départ, elles se rapportent moins à l'ordre de la foi qu'à l'ordre de l'activité apostolique et du gouvernement ecclésiastique ; elles concernent donc le rôle personnel de Simon-Pierre, non la seule vérité qui a été proclamée par lui. Sans doute le fondement divin et invisible de l'Église est Jésus lui-même [1] ; mais l'Église n'a pas existé tant que Jésus a été sur la terre, et quand il a eu quitté ce monde, c'est Pierre qui a été le fondement visible de l'Église naissante, le principal témoin de la résurrection [2], l'agent principal de l'Évangile du Christ, le chef principal des groupes chrétiens qui ont formé les premières églises, et puis l'Église. Sans doute aussi les autres apôtres et tous les fidèles sont des pierres de l'édifice sacré, mais la pierre fondamentale, sur laquelle est assise la maison de Dieu, est celle que le Sauveur a établie, Simon-Pierre.

Le mot « église » ne se rencontre que deux fois dans l'Évangile : ici et dans un autre passage de Matthieu [3], qui est également en rapport avec la situation du christianisme primitif, non avec celle du royaume céleste pendant le ministère de Jésus. Ce n'est pas l'emploi d'un mot inusité ailleurs [4] qui constitue l'objection la plus forte contre l'authenticité de ces passages, mais l'idée même d'une société terrestre, qui n'est ni la communauté israélite ni le royaume des cieux, et qui se substitue pour ainsi dire à l'une et à l'autre. Jésus n'a jamais prêché que le royaume et l'avènement prochain du royaume ; il n'a pas réglé formellement les conditions d'un établissement terrestre qui remplacerait l'économie judaïque en tant que préliminaire à l'avènement du royaume. On n'a pu

Schanz, *Mt.* 376. Citons seulement s. Jérôme (*in h. loc.*) : « Simoni qui credebat in petram Christum Petri largitus est nomen. At secundum metaphoram petrae, recte dicetur ei : Aedificabo ecclesiam meam super te. »

1. I Cor. iii, 11 ; mais cf. Éph. ii, 20 ; Ap. xxi, 14.

2. Cf. Mc. xvi, 7 ; Lc. xxii, 32 ; xxiv, 34 ; Jn. xxi, 1-17.

3. xviii, 17.

4. Dans les Septante, ἐκκλησία correspond aux mots קהל et עדה, qui s'emploient pour désigner la communauté israélite.

parler d'église que quand l'Église a existé, c'est-à-dire après que, le judaïsme ayant rejeté la prédication apostolique, les groupes chrétiens durent se constituer de plus en plus et définitivement en dehors de l'organisation religieuse d'Israël. Il y eut alors des communautés, des églises, dont la réunion idéale, on pourrait dire la raison commune, était l'Église. Paul dit l'Église de Dieu [1], comme on disait le royaume de Dieu. C'est l'Église, en effet, qui est venue au lieu du royaume qu'on attendait, et l'idée de l'Église s'est substituée par la force des choses à l'idée du royaume. S'il avait parlé de l'Église, Jésus n'aurait pas plus dit « mon Église » qu'il ne disait « mon royaume » ; mais, au temps de Matthieu, et dans l'esprit de cet évangéliste, le Christ n'est plus seulement l'agent du royaume et le représentant de Dieu, il est entré pleinement dans la sphère de la divinité, il agit en Dieu, tout-puissant au ciel et sur la terre, souverain juge des vivants et morts, et ses fidèles lui rendent un culte divin, ils sont devenus son Église. Plein de signification, si on le remet dans son milieu d'origine, le discours que Matthieu prête au Sauveur n'aurait eu, à la date indiquée, aucun sens pour les apôtres. Que Jésus se soit voué à la formation de ses disciples afin de les associer à son œuvre, ce n'est pas encore l'Église ; car les apôtres n'avaient toujours à prêcher que le royaume, et ils n'avaient pas été chargés de l'organiser provisoirement dans une institution quelconque. Il est vrai seulement que Pierre et les apôtres ont pris dans la réalité de l'histoire une situation analogue à celle qui leur était promise dans le royaume espéré; tout en prêchant l'avènement du royaume et le retour de Jésus, ils ont institué l'Église et l'ont régie en vertu de la mission qui leur était donnée pour le royaume.

Si l'évangéliste n'a pas uniquement en vue la personne de Simon-Pierre, ce n'est pas pour lui dénier le pouvoir qu'il a exercé dans l'Église, c'est parce qu'il est préoccupé du pouvoir même autant que de la personne. Il n'a pas songé à une influence, à une autorité, à une action qui devaient disparaître avec l'apôtre lui-même, et qui n'auraient plus été en son temps qu'un souvenir déjà lointain. Simon-Pierre n'est pas que le fondement historique de l'Église, il en est le fondement actuel et permanent; il vit encore, aux yeux de Matthieu, dans une puissance qui lie et délie, qui détient les clefs du royaume, et qui est l'autorité de l'Église elle-même, non pas

1. I Cor. x, 32 ; xi, 16, etc.

sans doute son autorité diffuse, le régime particulier des communautés, mais une autorité générale et distincte, qui est aux autorités particulières ce que Simon-Pierre a été relativement aux disciples et à Paul lui-même. L'intérêt que l'évangéliste prend au chef des apôtres n'est pas seulement rétrospectif mais actuel; il n'a pour objet le passé que dans la mesure où le passé importe au présent; il atteste que Pierre vit encore quelque part. Une tradition de Pierre, qui importe à toute l'Église, subsiste dans l'Église. Les critiques qui voient dans ce passage de Matthieu le plus ancien témoignage des prétentions de l'Église romaine [1] rencontrent l'interprétation catholique du texte.

L'Église dont parle Matthieu est celle qu'il connaît, dont il est, non seulement la primitive communauté apostolique. Cette Église a la solidité qui convient à un édifice bâti par la main de Dieu, et sur un fondement tel que Pierre [2]. Les portes de l'enfer ne l'emporteront pas sur elle. Quelques interprètes modernes voient là une simple comparaison [3]. L'enfer est conçu comme une sorte de forteresse souterraine dont les portes ne peuvent être brisées, et ne laissent pas sortir ceux qui les ont une fois franchies. Les portes de l'enfer ne l'emporteraient pas sur l'Église, parce que l'Église est plus inébranlable encore que les portes du ténébreux séjour. Mais l'idée d'un succès qui doit échapper à la puissance infernale semble clairement indiquée [4]. Les portes de l'enfer, c'est-à-dire la puissance de la mort, triomphent de tout ce qui passe sur la terre; elles se referment sur tous les hommes [5] et sur tous les empires de ce monde; jamais pourtant elles ne se refermeront sur l'Église, parce que l'Église de Jésus ne meurt pas. L'enfer ne doit pas désigner ici, au moins directement, la puissance du mal, mais le royaume de la mort, suivant l'usage de l'Ancien Testament. L'Église vivra toujours; elle ne changera que pour devenir le royaume glorieux du Christ, et elle est déjà le royaume des cieux. C'est pourquoi les portes de l'enfer ne la retiendront jamais captive derrière leurs éternels verrous. S'il s'agissait d'un combat entre l'enfer et l'Église,

1. Hypothèse dubitative de Wernle, 136, 192; Holtzmann, 259.
2. Cf. vii, 24-25; I, 642-644.
3. B. Weiss, *E.* 101.
4. Schanz, *Mt.* 378.
5. Cf. Job, x, 20-22; Jon. ii, 7.

ce ne sont pas les portes, mais les puissances de l'enfer que l'on mettrait en cause; car les portes infernales ne sont pas, comme celles des villes, le lieu des affaires et des tribunaux, elles ne peuvent figurer que l'inviolabilité de la mort. Cette inviolabilité n'existe pas pour les membres de l'Église, qui leur garantit la vie éternelle : c'est la mort qui sera vaincue [1].

La fonction de Simon, figurée d'abord par la pierre fondamentale d'un édifice, l'est ensuite par les clefs [2], insigne du majordome ou intendant d'un palais [3]. Dans l'Apocalypse [4], c'est Jésus lui-même qui porte la clef de David, parce qu'il a seul pouvoir d'ouvrir et de fermer, étant le grand maître du royaume de Dieu. Il y a lieu de faire pour les clefs du royaume la même distinction que pour le fondement de l'Église. Pierre exercera visiblement sur la terre, au nom et par la volonté du Maître invisible, le pouvoir des clefs. Le Sauveur ne fait ici que le lui promettre, et, nonobstant l'emploi du mot royaume, il s'agit de l'Église, en tant que les membres de l'Église sont candidats nés au royaume des cieux, et admis déjà au festin céleste qui se prépare. Les clefs figurent l'autorité du majordome, dont l'acte le plus apparent est de surveiller, d'accorder ou de refuser l'accès de la demeure royale. Elles représentent donc ici la faculté de recevoir dans l'Église ceux qui veulent y entrer, et d'en exclure les perturbateurs, mais elles signifient aussi, d'une manière générale, tout l'exercice de l'autorité ecclesiastique en ce qui regarde le traitement des personnes.

La définition de ce pouvoir est assez vague, parce que l'exercice n'en était pas encore exactement spécifié. En un sens, il appartient aux autres apôtres, c'est-à-dire à l'Église elle-même dans ses chefs. Mais il en est du pouvoir des clefs comme du pouvoir de lier et de délier, que Matthieu attribuera plus tard à tous les disciples [5]. Ces pouvoirs sont d'une certaine façon dans tous les disciples, qui, pour l'évangéliste, ne figurent pas la masse des fidèles, mais leurs chefs, l'Église n'exerçant pas directement, comme collectivité, les pouvoirs

1. I Cor. xv, 54-57. Cf. Mt. xxviii, 20.

2. V. 19. δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν. ℵBD n'ont pas καί devant δώσω.

3. Cf. Is. xxii, 22.

4. iii, 7.

5. xviii, 18.

dont il s'agit, mais seulement par ceux qui la conduisent, les surveillants et anciens, en qui Matthieu reçonnaît certainement les successeurs ou tout au moins les délégués des apôtres ; et ils sont spécialement dans Simon, parce que Simon est Pierre, et en tant qu'un centre principal d'autorité existe dans l'Église, présidant à l'ordre et à la vie de cette institution. Il serait également arbitraire de soutenir, en partant de ces textes, que Matthieu ne connaît pas dans l'Église d'autre autorité que celle de Pierre, ou de prétendre, malgré les textes, qu'il n'attribue à Pierre aucune autorité qui n'appartienne au même titre à tous les autres apôtres. Les Douze, c'est-à-dire les présidents des différentes communautés, ont les mêmes pouvoirs ; mais Pierre seul, c'est-à-dire les présidents de la communauté qui représente la tradition de Pierre, les possède à titre de chef, par une sorte d'épiscopat universel.

Au pouvoir des clefs se rattache celui de lier et de délier, avec l'autorité de Dieu, en sorte que tout ce que Pierre liera ou déliera sur la terre, sera censé lié ou délié dans le ciel [1], c'est-à-dire ratifié et résolu par Dieu même [2]. Comme le pouvoir des clefs vise directement les personnes, le pouvoir de lier et de délier se rapporte directement aux choses. Lier et délier [3] signifient, en langage rabbinique, défendre et permettre, et se disent des décisions formulées par les docteurs dans l'interprétation de la Loi. Ainsi l'école de Hillel « déliait » beaucoup de choses que celle de Shammaï « liait [4] ». Une explication plus large de cette formule est réclamée par le contexte. Les décisions de Pierre ne sont pas des opinions de casuiste, des interprétations scolastiques d'un texte légal, mais de véritables règles et des lois. On pourrait presque déjà parler d'autorité principale en matière de canons, mais surtout pour ce qui concerne la discipline de l'Église et notamment la rémission des péchés [5]. Simon Pierre est donc la première autorité apostolique en ce qui regarde la foi, puisque le Père lui a de préférence révélé le mystère

1. V. 19. καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.

2. Dalman, I, 174. Ce n'est pas l'idée rabbinique du sanhédrin céleste ratifiant les décisions du sanhédrin terrestre touchant l'application de la Loi.

3. אסר, שרא.

4. Holtzmann, 259.

5. Cf. Jn. xx, 23. Le sens de Mt. 19 est déterminé par xviii, 18, où il s'agit de discipline ecclésiastique et de pardon.

du Fils ; en ce qui regarde le gouvernement des communautés, puisque le Christ lui a confié les clefs du royaume ; en ce qui regarde la discipline ecclésiastique, puisqu'il a le pouvoir de lier et de délier. Ce n'est pas sans cause que la tradition catholique a fondé sur ce texte le dogme de la primauté romaine. La conscience de cette primauté inspire tout le développement de Matthieu, qui n'a pas eu seulement en vue la personne historique de Simon, mais aussi la succession traditionnelle de Simon-Pierre.

Le passage entier se présente comme une enclave dans le récit de Marc [1], où il a été importé d'ailleurs, soit que l'évangéliste ait lui-même interprété la tradition ecclésiastique touchant la mission du prince des apôtres, soit que l'interprétation lui ait été fournie ou suggérée par un document écrit ou quelque souvenir évangélique. On a sans doute contesté à tort que le morceau soit d'un seul jet [2], mais il doit appartenir à une couche secondaire, probablement à la dernière couche du travail rédactionnel d'où est sorti le premier Évangile. Son contenu et son caractère d'évidente interpolation dans le récit de Marc ne permettent pas d'y reconnaître un

1. Mt. 20 rejoint 16, sans égard à 17-19.

2. Les témoignages recueillis par A. Resch (II, 185-196) ne prouvent nullement que le v. 18 ait été ajouté après coup. Justin, *Tryph.* 100 : καὶ γὰρ υἱόν θεοῦ Χριστόν, κατὰ τὴν τοῦ πατρός αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτόν, ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον, se réfère à Mt. 17 et 18. La citation d'Éphrem (*Ev. conc.* Mösinger, c. 14, p. 153) : « Beatus es Simon, et portae inferi te non vincent, id est, quod non destruetur fides », est visiblement écourtée, et témoigne d'autant moins contre la présence du v. 18 dans le Diatessaron de Tatien, qu'on lit ailleurs (p. 154) : « Tu es petra, illa petra quam erexit ut Satanas in eam offenderet » ; et dans d'autres écrits du même Père (Overbeck, 352) : « les portes de l'enfer ne pourront la vaincre » ; (Lamy, I, 267) « Je te donnerai les clefs des portes ». On ne peut, sans renverser les lois de la critique, voir dans des formules comme celle-ci : στερεὰν πέτραν ὄντα με θεμέλιον ἐκκλησίας (*Hom. clem.* XVII, 19), la première ébauche et non l'écho de Mt. 18. L'accumulation de métaphores disparates ne prouve pas que ces métaphores aient été introduites l'une après l'autre dans l'Évangile. On peut dire qu'elles ont été prises de divers côtés, non qu'elles représentent deux explications du nom de Pierre (Wernle, 135), l'une personnelle (promesse de vivre jusqu'à la parousie ?), l'autre ecclésiastique (fondement de l'Église). Il importe peu que le v. 19 semble répétition de xviii, 18, l'un n'étant pas plus primitif que l'autre, et les deux correspondant aux préoccupations ecclésiastiques de l'évangéliste, auquel sans doute ils sont également dus.

discours authentique de Jésus. Il n'en traduit pas moins des faits très réels de l'histoire évangélique et apostolique.

L'explication du nom de Pierre a été placée ici par Matthieu pour servir d'introduction aux prérogatives du prince des apôtres. Selon Marc [1], le surnom aurait été donné à l'occasion du choix des Douze, et non auparavant, comme paraît le supposer Matthieu [2]. En toute hypothèse, Matthieu n'a fait qu'amplifier la signification originelle du surnom qui s'était appliqué au premier des fidèles et au premier des apôtres. Relativement au premier des fidèles, il pourrait n'éveiller d'autre idée que celle de la priorité dans la foi ; par rapport au premier des apôtres, le choix des Douze ayant été simultané [3], il marque une certaine prééminence. Et quand même cette prééminence n'aurait pas été indiquée dans le nom, elle l'était dans la situation que Jésus a faite à Pierre, et que Pierre a gardée en tête du collège apostolique. L'attitude de Paul à l'égard de Pierre, et son langage dans l'Épitre aux Galates prouvent simplement que la primauté de Simon ne se présentait pas et n'était pas considérée comme un pouvoir de domination ; mais le témoignage même de Paul atteste que Simon Pierre était le chef du service évangélique, l'homme avec lequel il fallait se concerter, sous peine de travailler en vain [4]. C'est autour de Pierre que s'était reformé le collège apostolique, c'est lui qui avait eu la première apparition du Sauveur ressuscité [5] ; son investiture définitive date de cette circonstance. Et n'est-il pas vrai que celui qui a cru le premier à la résurrection du Christ a posé la pierre fondamentale du christianisme ?

Les paroles solennelles de Jésus à Pierre seraient mieux dans la

1. III, 16 ; I, 529.

2. IV, 18, qui permettrait même de penser que le surnom de Pierre était acquis à Simon quand il rencontra Jésus pour la première fois. Quoiqu'il en soit, Matthieu attribue à Jésus l'explication, non le choix du surnom.

3. Cf. Mc. III, 13-19 ; I, 525-528.

4. Cf. Gal. I, 18 ; II, 2. La mention de Jacques avant Pierre, dans Gal. II, 9, correspond à une situation de fait, Jacques, bien qu'il ne fût pas apôtre, étant à la tête de la communauté de Jérusalem, tandis que Pierre allait prêcher au dehors ; Paul a de plus une raison spéciale de le nommer d'abord, parce que son prestige de frère du Seigneur, et surtout sa qualité de chef des judaïsants rendaient plus significative son adhésion au pacte conclu avec l'apôtre des Gentils. Dans Gal. I, 12-19, Pierre est visiblement désigné comme tenant le premier rang parmi les apôtres, la position de Jacques étant exceptionnelle.

5. Cf. *supr.* p. 8, n. 2.

bouche du Christ glorieux, comme l'injonction : « Pais mes agneaux, pais mes brebis », au dernier chapitre du quatrième Évangile [1]. Il n'est pas téméraire de penser qu'elles avaient été conçues d'abord dans cette relation avec la vie ressuscitée de Jésus, et que l'évangéliste, sous l'influence du motif qui l'a fait se borner au récit d'une seule apparition, les aura anticipées, plus ou moins consciemment, en les modifiant, comme il paraît avoir anticipé et modifié l'incident de Pierre se jetant de la barque dans la mer pour rejoindre le Christ [2]. Matthieu réunit ensemble et idéalise les souvenirs de l'Évangile et de l'âge apostolique ; il les voit et les interprète à la lumière du présent ; il fait parler Pierre et Jésus de telle façon qu'on entende bien quelle est la tradition de Pierre et ce qu'elle vaut.

Marc, viii, 30. Et il leur défendit sévèrement de parler ainsi de lui à personne. 31. Et il commença à leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les chefs des prêtres et les scribes, être mis à mort, et après trois jours ressusciter.

Matth. xvi, 20. Alors il défendit à ses disciples de dire à personne qu'il était le Christ. 21. Depuis lors Jésus commença à montrer à ses disciples qu'il devait s'en aller à Jérusalem, souffrir beaucoup de la part des anciens, des chefs des prêtres et des scribes, être mis à mort, et le troisième jour ressusciter.

Luc, ix, 21. Et lui, leur parlant sévèremen, (leur) défendit de dire cela à personne, 22. disant que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les chefs des prêtres et les scribes, être mis à mort, et le troisième jour ressusciter.

La défense de dire à personne que Jésus est le Christ se réfère à la déclaration de Simon, et a dû la suivre immédiatement, dans la réalité, comme elle la suit dans le récit de Marc et dans Luc. Par suite de l'intercalation qu'il a pratiquée, Matthieu est obligé de modifier la formule de Marc et de mentionner l'objet de la défense [3] ; mais l'artifice de sa combinaison ne laisse pas d'être sensible.

1. xxi, 15-17; *QÉ*, 938-943.
2. Cf. I, 943-944.
3. V. 20. ἵνα μηδενὶ εἴπωσιν ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ Χριστός, se réfère plutôt à Mc. 29, qu'à Mt. 16.

La suite du récit invite à penser que la foi des disciples n'était pas suffisamment éclairée, puisque le Sauveur ne semble leur parler de son avenir que pour les mettre en garde contre les illusions courantes du temps et du milieu où leur vocation les a pris. Mais ces instructions ne se présentent pas dans les mêmes conditions que l'anecdote précédente. L'anecdote, circonstances et conclusions, a le caractère d'un souvenir historique précis ; elle est complète en elle-même et n'est pas à interpréter par son contexte. Les instructions de Jésus sur sa passion et sa résurrection ne s'annoncent pas comme un trait particulier et circonstancié de la vie de Jésus ; elles sont visiblement dominées par une double préoccupation théologique et apologétique, à savoir, montrer que le Christ avait prévu sa fin, et que les apôtres avaient été fort lents à comprendre le mystère de sa mort et de sa résurrection ; elles semblent donc se rattacher à la thèse favorite du second Évangile sur l'inintelligence des apôtres ; par conséquent, si elles ne sont pas à expliquer indépendamment de l'anecdote qu'elles sont destinées à compléter, l'anecdote, au point de vue historique, n'est pas à interpréter d'après ce commentaire. L'évangéliste a voulu faire entendre que la foi des apôtres galiléens était encore imparfaite, monobstant la confession de Pierre. La tradition primitive ne savait pas que telle eût été la pensée de Jésus, elle était persuadée plutôt que la foi des disciples avait réjoui le cœur du Maître, mais elle savait aussi que Jésus avait interdit provisoirement aux apôtres la profession publique de leur foi.

La recommandation du silence ne doit pas faire suspecter aussi l'historicité de l'anecdote, puisqu'il est aisé de voir les raisons de cette réserve, et que la foi des disciples est tout aussi conforme aux vraisemblances historiques que l'attitude du Sauveur lui-même. Les apôtres avaient eu d'abord foi à la parole de Jésus, et s'étaient attachés à lui comme au prophète du royaume ; mais ils n'avaient sans doute pas tardé à s'apercevoir que Jésus était bien plus qu'un prophète. L'autorité avec laquelle il parlait, ses miracles et la situation qu'il prenait à l'égard du royaume, dont il devenait l'agent et l'arbitre, plus encore que le prédicateur, leur avait suggéré que leur Maître était le Messie annoncé. Il est impossible de dire depuis combien de temps cette persuasion s'était emparée de leur esprit : ce fut sans doute un peu avant le départ de Jésus pour la Judée, et l'on ne doit pas supposer non plus un grand intervalle entre le

moment où leur opinion fut définitivement arrêtée sur ce point, et celui où elle s'exprima par la bouche de Pierre. Ni l'intention du récit, ni la vraisemblance n'invitent à croire que la foi des disciples aurait été longtemps muette, bien que déjà entièrement fixée.

Mais c'est chose remarquable que Jésus ait laissé ainsi se former une telle foi, sans la demander d'abord à ceux qui étaient les compagnons de son ministère. Une si grande réserve ne peut guère s'expliquer uniquement par la raison de sagesse pédagogique ; il faut, ou que Jésus lui-même ne se soit pas dès l'abord considéré comme le Messie, ou qu'il se soit tu parce que son idée du Messie était celle du Messie glorieux, qui n'était pas réalisée en lui pendant qu'il annonçait le royaume. Les deux hypothèses ne sont pas inconciliables, et elles se confondent même dans une certaine mesure. La première néanmoins, en tant qu'elle serait exclusive de la seconde est purement gratuite, et la seconde suffit à expliquer l'attitude du Sauveur. Elle permet d'attribuer au silence que Jésus s'impose, et qu'il impose à son entourage, un autre motif que celui de la prudence à l'égard des autorités politiques, faciles à inquiéter, et des masses populaires, faciles à soulever. La prétention messianique aurait été en contradiction avec le rôle préliminaire que Jésus remplissait d'abord. Il convient aussi de se rappeler que le ministère de Jésus n'a pas duré longtemps, et qu'il ne faut pas mettre des années mais seulement des mois entre ses débuts et la confession de Pierre.

On peut soupçonner que la foi de ses disciples encouragea le Sauveur dans la tentative qu'il fit bientôt après sur Jérusalem. Dans la perspective de la narration évangélique, la confession de Simon s'oppose à la déclaration de Jésus touchant son avenir comme une connaissance imparfaite à une connaissance parfaite, à laquelle les disciples, nonobstant les instructions formelles du Christ, ne sont parvenus cependant qu'après l'événement. Le caractère conventionnel de cet arrangement est d'autant plus reconnaissable que les évangélistes n'ont pas à citer les paroles que Jésus aurait dites pour annoncer sa mort et sa résurrection ; ils se contentent d'affirmer que Jésus a prédit l'une et l'autre, et leur assertion se formule uniquement d'après les faits accomplis [1]. En réalité, les

1. Mt. 21, fait même annoncer le départ pour Jérusalem, que Marc et Luc sous-entendent; mais Luc s'accorde avec Matthieu pour corriger Mc. 31, μετὰ

apôtres ont été surpris par la mort du Christ, et ils ont été surpris ensuite par sa résurrection. Il serait inconcevable que les événements les eussent trouvés ainsi au dépourvu, si Jésus en avait parlé aussi clairement et instamment que le font entendre nos récits. La veille de sa mort, Jésus n'a pas annoncé en termes exprès sa résurrection, et il en a encore moins fixé la date ; il a fait entrevoir seulement à ses disciples qu'il se retrouverait bientôt avec eux dans le royaume de Dieu [1]; il leur annonçait donc son prochain avènement, malgré la mort, s'il devait la subir, et la résurrection était sous-entendue dans l'hypothèse de la mort, comme condition de la parousie.

C'est d'après ce témoignage qu'il faut juger les indications générales et apologétiques des évangélistes. Jésus n'a jamais parlé plus clairement de sa fin et de son avenir éternel que dans la dernière cène. En cette occasion, il ne prédit pas ce qui doit arriver : il parle de sa mort comme éventuellement imminente, parce qu'il la voit ainsi telle, et de son avènement dans le royaume, parce que telle est sa suprême espérance selon la loi de sa vocation. Dans les prédictions réitérées qu'il est censé avoir faites auparavant, la tradition a introduit une rigueur qu'elles n'ont pu avoir ; il est probable aussi qu'elle les a anticipées. Quoi qu'il en soit, le rapport des prévisions du Christ avec la confession de Pierre apparaît comme idéal et non comme chronologique ; c'est affaire de rédaction et non d'histoire. Le véritable caractère de ce rapport est encore sensible dans la rédaction de Marc, où la liaison est assez flottante et trahit la superposition de la théologie au fait ; il est déjà effacé dans

τρεῖς ἡμέρας (Ss. « le troisième jour »), en τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, qui est plus exact. D (avec plusieurs mss. lat.) a dans Mt. μετὰ τρεῖς ἡμέρας, dans Lc. μεθ'ἡμέρας τρεῖς (de même Ss.), ce qu'on explique par l'influence de Marc ; mais il se pourrait aussi que la correction ne fût pas primitive dans les deux autres Synoptiques. Pour être moins précise, la formule de Marc ne paraît pas signifier autre chose que l'autre ; si elle a été influencée par Os. vi, 2, il ne s'ensuit pas qu'elle désigne un espace de temps très court (B. Weiss, *E.* 221), non un terme fixe. Elle accuserait plutôt une variante dans le schéma de la résurrection (cf. Mt. xii, 40), quoique les deux formules puissent être équivalentes (Wellhausen, *Mc.* 71). ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων κτλ. est en rapport avec Ps. cxviii, 22, ou mieux avec Mc. xii, 10-11 ; les deux passages ont chance d'appartenir à la même couche rédactionnelle. Matthieu n'a pas vu ce rapport et impute directement au sanhédrin la passion de Jésus.

1. Cf. Mc. xiv, 25.

Matthieu, qui précise l'indication de temps ; il n'est plus reconnaissable dans Luc, qui associe dans la même phrase la défense de dire que Jésus est le Messie, et la révélation de son avenir. On observera que la désignation de Jésus comme « Fils de l'homme » devient maintenant fréquente, même régulière, on peut dire systématique ; elle est visiblement coordonnée à la conception du Christ mort et ressuscité, du Christ de la foi, qui est anticipée par Marc, et après lui par les deux autres Synoptiques, dans l'histoire de Jésus.

Marc, viii, 32. Et il disait cela ouvertement. Et le prenant à part, Pierre se mit à le réprimander. 33. Et lui, s'étant retourné et voyant les disciples, réprimanda Pierre et dit : « Va derrière moi, Satan, parce que tu n'as pas le sens de ce qui est de Dieu, mais (seulement) de ce qui est des hommes. »	Matth. xvi, 22. Et le prenant à part, Pierre se mit à le réprimander, disant : « Dieu t'en préserve, Seigneur ! cela ne t'arrivera pas. » 23. Et lui, se retournant, dit à Pierre : « Va derrière moi, Satan ; tu m'es scandale, parce que tu n'as pas le sens de ce qui est de Dieu, mais (seulement) de ce qui est des hommes. »

Luc a omis cet incident, parce qu'il lui a semblé peu honorable pour l'apôtre, et d'importance secondaire. Du troisième Évangile et du second le plus paulinien n'est pas celui qu'on pense. La mise en scène de Marc est passablement contradictoire. Jésus vient de défendre à ses apôtres de le dire Messie, et lui-même est supposé se donner pour tel en public, non seulement par le titre de Fils de l'homme qu'il s'attribue, mais par la définition précise de son avenir messianique. Il est inutile de chicaner sur le sens du mot « ouvertement » [1], comme s'il s'appliquait à la manière de dire [2] et non à l'auditoire. La suite montre que l'évangéliste sup-

1. V. 32. καὶ παρρησίᾳ τὸν λόγον ἐλάλει. La « parole » n'est pas l'Évangile, mais le discours précédent. Lat. *k* : « et cum fiducia sermonem loqui », et Ss. rattachent ce membre de phrase au v. 31. De cette curieuse variante Merx II, II, 85, déduit que Jésus ne s'est déclaré Messie qu'après sa mort.

2. B. Weiss, *E.* 221. La liberté du discours est visée directement ; mais elle s'entend par rapport à un auditoire étranger. Si l'on n'avait en vue que la clarté des paroles (Schanz, *Mk.*, 281), la remarque était superflue ; et il n'y avait pour Jésus aucune audace à parler ainsi devant les disciples. C'est à cause de la foule que Pierre prend Jésus à l'écart, puisque les autres apôtres le suivent et partagent ses sentiments.

pose une foule présente ; Pierre tire Jésus à part pour lui reprocher l'inconséquence de son discours, dont le prince des apôtres est censé ne pas comprendre la haute signification providentielle, c'est-à-dire qu'il ne perçoit pas d'avance, comme Paul l'a perçue plus tard, l'importance essentielle de la mort et de la résurrection du Christ dans l'économie du salut ; Jésus se dégage, voit les apôtres qui l'observent, apostrophe la foule, dont l'attention s'est un moment détournée par le fait de Simon, et prononce une nouvelle déclaration messianique, moyennant une sentence traditionnelle que Marc adapte à cet effet.

Ainsi l'évangéliste n'a pas seulement introduit une conception nouvelle à côté de l'anecdote de la confession messianique ; il a brisé le cadre de celle-ci, sans tenir compte de ce que Jésus était seul avec ses disciples aux environs de Césarée de Philippe, et qu'il ne pouvait pas y avoir de foule autour d'eux. L'annonce de la passion et la remontrance à Pierre sont donc dans un cadre fictif : la remontrance n'est pas mieux garantie historiquement que la prédiction qui l'occasionne, et que le cadre où elle est placée. elle se rattache à la thèse de Marc sur l'inintelligence des apôtres. Tout le développement qui suit la déclaration messianique a le caractère adventice et irréel des passages déjà rencontrés qui font valoir la même idée. Dans la source où la confession de Pierre a été racontée d'abord, après la recommandation du silence, on ne lisait ni l'annonce de la passion, ni le blâme de l'apôtre, ni le discours au peuple, mais, très probablement, la parole qui vient maintenant après le discours, et qui, faisant abstraction de tout ce qui a été dit sur la passion et la résurrection, promet l'avènement prochain du règne de Dieu [1].

C'est peut-être pour éviter la contradiction, et par un certain sentiment de la vraisemblance, que Matthieu supprime les indications de Marc touchant la présence de la foule. Il n'a pas vu que les paroles : « Ce n'est pas la chair et le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est aux cieux », juraient singulièrement à côté de : « Tu n'as pas le sens des choses divines, mais seulement celui des choses humaines » ; ou bien, s'il a pensé qu'elles corrigeaient le blâme, il n'a pas mesuré toute la portée de celui-ci. Dans les deux Évangiles, Pierre est censé ne pas vouloir que le Christ

1. IX, 1.

meure, quand même ce serait pour ressusciter. Marc ne rapporte pas plus le discours de Pierre que celui de Jésus, mais Matthieu prête à l'apôtre quelques paroles [1] qui sont dans le sens de la démarche indiquée par le second Évangile. Il ajoute aussi, par manière d'explication, à la réplique [2] très vive du Sauveur : « tu m'es scandale [3] ». Pierre se faisait tentateur, et c'est pourquoi il est qualifié de Satan. Matthieu n'a pas senti combien était fâcheuse l'antithèse qu'il crée, sans le vouloir, entre la pierre d'achoppement et la pierre fondamentale de l'Église [4].

Mais cette véhémente épithète, qui assimile Pierre au démon de la grande tentation [5], est moins significative que la suite du discours. La morale de l'incident est que Simon-Pierre jugeait en homme, c'est-à-dire comme la masse des Juifs, de ce que devait être le rôle du Messie, et qu'il n'avait pas le sens des choses divines, c'est à-dire que la signification providentielle de la mort du Christ et de sa résurrection lui échappait. Cette opposition de la sagesse humaine à la sagesse divine, par rapport à la mission du Christ, est conforme à l'esprit de Paul [6]; on chercherait vainement ailleurs dans l'Évangile une pareille antithèse entre l'idée commune du Messie et l'idéal poursuivi par Jésus. La différence existait dans la réalité, mais la formule n'en a été trouvée qu'après coup.

Marc, viii, 34. Et appelant la foule avec ses disciples, il leur dit : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se	Matth. xvi, 24. Alors Jésus dit à ses disciples : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix, et	Luc, ix, 23. Et il dit à tous : « Si quelqu'un veut marcher après moi, qu'il renonce à lui-même, qu'il se charge de sa croix tous les jours, et qu'il me

1. V. 22. ἵλεώς σοι, κύριε· οὐ μὴ ἔσται σοι τοῦτο. Ss. et trois mss. lat. ont aussi cette admonestation de Pierre dans Mc. 29.

2. Mc. 33. ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, ὅτι οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων.

3. V. 23. ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, σκάνδαλον εἶ ἐμοῦ, ὅτι οὐ φρονεῖς κτλ. (cf. xiii, 41; Is. viii, 14). Rencontre involontaire avec I Cor. i, 23.

4. Holtzmann, 260.

5. Cf. Mc. i, 13; Mt. iv, 10; I, 415, 422-423.

6. Cf. Rom. viii. 5; I Cor. i, 17-25. Le verbe φρονεῖν, familier à Paul, ne se rencontre qu'ici dans les Évangiles. Mc. viii, 31-33, n'est pas sans analogie avec Gal. ii, 11-21, et pourrait en dépendre en quelque façon.

charge de sa croix, et qu'il me suive. 35. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra; et celui qui perdra sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera. 36. Car que sert à l'homme de gagner le monde entier, et de perdre sa vie ? 37. Car qu'est-ce que l'homme peut donner comme équivalent de sa vie ? 38. Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles parmi cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme aura honte de lui, lorsqu'il viendra dans la gloire de son Père, avec les saints anges. »

qu'il me suive. 25. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra ; et celui qui perdra sa vie à cause de moi, la retrouvera. 26. Car que servira-t-il à l'homme de gagner le monde entier, et de perdre sa vie? Ou bien qu'est-ce que l'homme offrira comme équivalent de sa vie ? 27. Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père, avec les anges, et alors il rendra à chacun selon sa conduite. »

suive. 24. Car celui qui voudra sauver sa vie la perdra ; et celui qui aura perdu sa vie à cause de moi, celui-là la sauvera. 25. Car que sert à l'homme de gagner le monde entier, s'il se ruine ou se perd lui-même ? 26. Car si quelqu'un a honte de moi et de mes paroles, le Fils de l'homme aura honte de lui, lorsqu'il viendra dans sa gloire, et (dans celle) du Père et des saints anges. »

Ces réflexions sur la nécessité du renoncement chez les disciples de l'Évangile complètent ce que le Sauveur vient de dire sur la nécessité de ses propres souffrances. Le peuple, dans Marc, est appelé à les entendre [1], parce qu'il a déjà entendu la prophétie de la passion, et qu'un enseignement fait pendant à l'autre. L'invraisemblance de la mise en scène ne touche pas l'évangéliste, qui explique, d'après Paul, le mystère de la croix par rapport au Christ et par rapport au chrétien [2]. Dans Matthieu [3], Jésus parle aux disciples ; dans Luc [4], il s'adresse « à tous », ce qui doit signifier : à tout le monde, disciples et foule, puisque le Sauveur conversait auparavant avec les disciples. Matthieu et Luc dépendent de Marc ; mais le premier a pu ne rien dire de la foule, parce qu'il ne s'en expliquait pas la présence, et que la leçon de la croix lui a semblé n'avoir dû être donnée qu'aux disciples. Luc emploie une formule générale qui trahit aussi quelque embarras à l'égard de l'indication

1. V. 34. καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ εἶπεν αὐτοῖς.
2. Cf. Gal. II, 19-21.
3. V. 24. τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.
4. V. 23. ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας.

trouvée dans Marc; comme il a montré le Sauveur à l'écart avec les disciples, il évite de mentionner en termes explicites la présence de la foule, et il s'exprime de façon à signifier la destination universelle du discours qu'il va rapporter, sans insister autrement sur la composition de l'auditoire; il a senti que la leçon s'adressait aux chrétiens bien plus qu'aux Juifs qui ont pu entendre Jésus. Cette leçon du renoncement s'est déjà rencontrée dans Matthieu, et elle revient ailleurs dans Luc, parallèlement à Matthieu : les deux évangélistes l'ont ainsi deux fois, d'après le recueil de discours, et d'après Marc. Celui-ci, qui lui crée un contexte artificiel en l'insérant dans le présent récit, a dû la prendre à la même source, qui la contenait sans indication de circonstance historique, ce qui a permis à Matthieu de la placer dans le discours de mission, et à Luc de choisir une autre combinaison [1].

Le noyau primitif du discours est contenu dans la sentence : « Qui veut se sauver se perd, et qui se perd se sauve », avec l'explication tirée du témoignage que Jésus rendra devant le grand Juge à ceux qui l'auront reconnu et à ceux qui l'auront méconnu [2]. On a vu plus haut [3] le sens du jeu de mots sur la vie qu'on perd en la sauvant, et qu'on sauve en la perdant. Marc l'interprète par avance en disant que pour suivre Jésus, il faut se renoncer soi-même, c'est-à-dire faire le sacrifice de sa vie, et porter sa croix, se considérer comme crucifié avec Jésus, voué comme lui aux souffrances et à la mort, pour la vie éternelle [4]. Luc, songeant

1. Mt. x, 38-39. Noter la différence de construction dans le v. 38, qui fait écho à Mc. viii, 34, et dans le v. 39, qui forme une sentence complète et indépendante. Lc. xiv, 25-27; xvii, 33. Cf. I, 895-896, et J. Weiss, *AE.* 242.

2. Mt. x, 32-33; I, 889-890.

3. I, 896. On pourrait soupçonner, dans la sentence primitive, l'emploi hébraïsant du mot « âme » pour le pronom réfléchi; et dans ce cas, le sens serait : « qui se sauve se perd, qui se perd se sauve », le jeu d'esprit roulant sur le double sens de « perte » et de « salut », non sur celui de « vie ». Cf. Wellhausen, *Mc.* 72.

4. L'invitation à porter sa croix ne se trouve pas seulement dans Mc. 34, Mt. 24, Lc. 23; elle est aussi dans Mt. x, 38, et Lc. xiv, 27; d'où l'on conclut qu'elle était dans les *Logia*. Mais ni Matthieu ni Luc, dans ces deux derniers passages, n'ont une couleur primitive. Mc. 34 pourrait l'avoir en cette forme : « Si quelqu'un veut marcher derrière moi, qu'il se renonce lui-même », bien que tout le v. 34 puisse avoir été déduit du v. 35; et Mc. 34 a pu influencer Mt. x, 38, et Lc. xiv, 27, soit directement, soit par l'intermédiaire de leur source commune. Sur la mention de la croix, cf. I, 895.

aux épreuves continuelles du chrétien, dit qu'il faut porter sa croix « chaque jour ». Il est possible que les mots « à cause de moi » n'appartiennent pas à la sentence primitive [1], qui signifiait simplement la nécessité de sacrifier la vie de ce monde à celle du royaume céleste, et que l'influence de Marc ait déterminé l'addition de ces mots dans les autres passages; si l'addition peut être antérieure à Marc, les mots : « et à cause de l'Évangile [2] », lui appartiennent certainement; il a voulu faire entendre que la leçon s'appliquait aux disciples après la mort de Jésus; mais « à cause de moi » le signifiait déjà, et c'est peut-être pour cette raison que Matthieu et Luc ne font pas mention de l'Évangile [3].

L'abnégation de soi-même, poussée jusqu'au sacrifice de la vie, est la condition du salut éternel, par conséquent le parti le plus avantageux à prendre, pour l'homme qui a souci de ses véritables intérêts. Comme il a expliqué d'abord ce qu'il faut entendre par perdre la vie pour la sauver, Marc développe la sentence en montrant qu'on ne peut sauver sa vie éternellement, si on la cherche en ce monde. Celui qui gagnerait l'univers, tous les biens du temps, et tout ce qui fait heureuse l'existence des hommes, ne gagnerait rien pour l'éternité; à la mort, ce qu'il aurait amassé lui échapperait; et ce n'est pas avec toutes les richesses de la terre, supposé qu'il pût les garder à sa disposition, qu'il achèterait la vie éternelle [4]. Le commerce de l'antiquité, notamment celui des esclaves, se faisait par échange d'articles vendables; c'est pourquoi l'on parle de l'objet qui pourrait être éventuellement présenté comme équivalent à une vie d'homme. Nul ne peut racheter à Dieu la vie d'un autre, disait le Psalmiste [5]. L'Évangile dit qu'on ne peut pas se racheter soi-même, c'est-à-dire acheter à Dieu, moyennant les biens du temps, la vie de l'éternité.

L'emploi du mot « âme » fait souvent citer ce passage en preuve

1. Cf. Lc. xvii, 33, où ils sont omis; mais ce peut être à cause du contexte.

2. V. 35. ὅς δ'ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, σώσει αὐτήν. Mt. 25. εὑρήσει, par influence de x, 39.

3. « L'Évangile est (ici) le Christ prêché par les apôtres. » Wellhausen, Mc. 73.

4. V. 36. τί γὰρ ὠφελεῖ ἄνθρωπον κερδῆσαι τὸν κόσμον ὅλον καὶ ζημιωθῆναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ; 37. τί γὰρ δοῖ ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

5. Ps. xlix, 8-9. οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ καὶ τὴν τιμὴν τῆς λυτρώσεως τῆς ψυχῆς αὐτοῦ.

de la valeur inappréciable que Jésus attribue à la personne humaine. Ce n'est pas dans ce sens qu'est orientée la pointe du discours, et l' « âme » représente ici la vie de l'individu [1], non sa personnalité. On veut faire entendre que tous les biens de ce monde ne sont plus rien dès qu'on les a perdus ; et on les perd inévitablement par la mort ; la richesse est donc alors perdue pour le riche, et le riche pour la richesse ; ayant perdu la vie, le riche n'a rien à donner pour la regagner, rien pour se racheter lui-même ; il reste acquis à la mort ; c'est donc le prix du renoncement, de la mort volontaire, par lequel on achète la vie éternelle, qui est mis en relief, et l'intérêt de la vie éternelle pour l'homme, non la valeur de l'âme humaine, de l'individu humain comme tel ; il est vrai seulement que le salut est présenté comme une affaire personnelle, le grand intérêt de chacun. Ces considérations ont l'air d'être une paraphrase de la sentence, au moyen du psaume ; elles sont moins claires que la sentence qu'elles veulent expliquer [2].

Le prix de la vie ne s'entendant pas absolument, mais par rapport à un rachat hypothétique au jour du jugement [3], jour qui se confond plus ou moins, dans la perspective, avec celui de la mort, l'évangéliste amène ici la parole concernant le témoignage que Jésus rendra devant Dieu, souverain juge, à ceux qui l'ont connu. Cette parole paraît avoir été associée déjà, dans la source, à la sentence de la vie perdue et gagnée. Sa forme primitive a dû être conservée par Matthieu, dans le discours de mission. Marc n'en retient que la partie négative, parce que, dans les réflexions précédentes, il a eu en vue le cas de l'homme qui, cherchant la vie en ce monde, perd en même temps par la mort le monde et la vie ; mais il commente cette partie de manière à fortifier la leçon du renoncement, ou plutôt la leçon de la croix, et à montrer combien Simon-Pierre a été répréhensible en ne la comprenant pas.

Jésus avait dit qu'il avouerait devant Dieu ceux qui l'auraient avoué devant les hommes, et qu'il renierait ceux qui l'auraient renié ; il menace maintenant ceux qui auraient honte de lui et de ses

1. Ou le pronom personnel, comme dans le ps. cité, p. 24, n. 5. Cf. p. 23, n. 3.
2. Le vocabulaire de Mc. 36 est tout paulinien ; l'idée du « monde » est à peu près étrangère à l'enseignement du Christ synoptique. Cf. Dalman, I, 136-138. Noter la singularité de la construction, avec les trois γάρ, vv. 36, 37, 38.
3. Holtzmann, 150.

paroles [1], « au milieu de cette génération adultère et pécheresse [2] », c'est-à-dire ceux qui, faute d'entendre le mystère de la passion, regarderaient la mort de Jésus comme un opprobre, et auraient ainsi honte de l'Évangile devant les Juifs. L'esprit et même le langage de Paul se reconnaissent encore dans ce développement [3]. L'antithèse a perdu de sa clarté, car, si l'on voit bien ce que signifie le reniement par le Christ, il est moins facile de saisir en quoi consistera sa honte. Jésus apparaît comme juge et non comme témoin [4]; il ne présente pas les hommes à son Père, il vient dans la gloire du Père, et accompagné des anges. Cette mise en scène apocalyptique est aussi dans le goût et les idées de Paul. Le Christ-juge n'a plus de témoignage à rendre ; son attitude à l'égard de ceux qui auront succombé au scandale de la croix sera celle d'un monarque divin, offensé dans sa dignité. Mais le discours sonne comme une menace, plutôt que comme une sentence irrévocable de damnation : sorte de réplique à la parole, recueillie dans Matthieu [5], contre celui qui aura supprimé les commandements de la Loi, et qui sera le plus petit dans le royaume des cieux.

Matthieu n'a pas dû voir où tendait cette leçon ; pour éviter ce qui lui semblait une répétition par rapport à ce qu'il avait déjà écrit, il abrège Marc, et annonce simplement la venue du Christ pour rendre à chacun selon sa conduite [6]. Luc suit Marc, et il ne craindra pas plus loin la répétition ; mais comme il a omis le blâme infligé à Pierre, la menace du Christ prend chez lui une signification générale, et s'adresse aux chrétiens lâches et apostats [7].

1. Mc. 38 (Lc. 26). ὅς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους κτλ. Le verbe ἐπαισχύνεσθαι ne se rencontre qu'ici dans l'Évangile.

2. Cf. Mt. xii, 39 ; I, 996, n. 1.

3. Cf. Rom. i, 16. οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον.

4. Remarquer aussi l'intrusion du nom messianique « Fils de l'homme », qui n'est pas dans Mt. x, 32-33.

5. v, 19 ; I, 567-568.

6. BCD, κατὰ τὴν πρᾶξιν (א, it. Vg. τὰ ἔργα) αὐτοῦ. Cf. Ps. lxii, 13 ; Prov. xxiv, 12.

7. D (mss. lat. Sc.) omet λόγους dans Lc. 26, et Sc. lit : « dans la gloire de son Père ». En écrivant ἐν τῇ δοξῇ αὐτοῦ καί τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων, Luc a paraphrasé Mc. 38. ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων, plutôt pour la solennité de l'expression que pour le développement de l'idée. Il en résulte néanmoins une sorte de trinité (J. Weiss, 438), où la place assignée aux anges caractérise la position théologique de l'auteur. Cf. xii, 8, 9 ; xv, 10 ; xvi, 22 ; xxii, 43 ; se rappeler le rôle des anges dans les récits de l'enfance.

Marc, ix, 1. Et il leur dit : « En vérité je vous dis qu'il y en a de ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils voient le royaume de Dieu venant en puissance. »

Matth. vii, 28. « En vérité je vous dis qu'il y en a de ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils voient le Fils de l'homme venant dans sa royauté. »

Luc, ix, 27. « Et je vous (le) dis en vérité, il y en a de ceux qui sont ici qui ne goûteront pas la mort avant qu'ils voient le royaume de Dieu. »

La reprise de Marc [1] laisse deviner que ce qui la précède ne se rattachait pas originairement à ce qui la suit. Il semble que l'évangéliste, ayant commenté selon son gré la confession de Pierre, rejoigne la conclusion primitive de ce récit [2]. L'annonce du royaume fournit en effet une réponse toute naturelle à la profession de foi messianique. Jésus confirme l'aveu de Simon, et, tout en recommandant provisoirement le silence, il ajoute, selon l'axiome : « tout ce qui est caché sera découvert [3] », que le secret messianique ne tardera pas à être rompu, et que le royaume viendra avant que tous les assistants soient morts. Dans cette déclaration, si on la prend telle qu'elle se présente, Jésus regarderait comme une éventualité plus ou moins probable la mort de quelques-uns des Douze avant l'avènement du royaume, mais il ne dit rien de la sienne. Il ne verrait pas comme nécessairement très proche la manifestation de sa gloire; il garantirait néanmoins comme chose certaine que cette manifestation n'est pas non plus très éloignée. Quand et comment se produira-t-elle, c'est sans doute le secret du Père [4]. Ceux des croyants qui seront morts auparavant ressusciteront; mais il y en a qui ne seront pas morts et qui n'auront ni à mourir ni à ressusciter pour entrer dans le royaume [5]. L'intercalation de Marc a comblé une lacune apparente de la perspective en mettant au premier plan, avant la parousie, la mort et la résurrection du Sauveur. Mais il est au moins douteux que Jésus, dans le temps où se

1. καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς.

2. Cf. *supr.* p. 20, et J. Weiss, *AE*, 230-231.

3. Mc. iv, 22; I, 760, 886, 887.

4. Mc. xiii, 32.

5. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου (cf. Jn. viii, 52; Hébr. ii, 9) ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. On ne veut pas dire que les disciples mourront après avoir vu, mais qu'ils ne seront pas morts quand viendra le royaume, et qu'ils le verront arriver.

place la confession de Pierre, ait présenté sa mort comme la condition indispensable de l'avènement du royaume. Il est à croire plutôt que l'assertion a eu un caractère absolu : « Ceux qui sont ici ne mourront pas. » Mais plusieurs apôtres étaient déjà morts quand le texte reçut sa forme actuelle.

« Le royaume de Dieu venant en puissance « ne peut être que la manifestation glorieuse du Messie. C'est pourquoi Matthieu dit : « avant qu'ils voient le Fils de l'homme venant dans sa royauté [1] ». La formule plus simple de Luc : « avant qu'ils voient le royaume de Dieu [2] », si on la considère en elle-même, signifie la même chose, bien que l'évangéliste, qui avait conscience des difficultés que soulevait l'assertion du Sauveur, interprétée comme une prédiction rigoureuse, ait pu corriger Marc. Peut-être n'a-t-il fait que suivre la source de celui-ci. Jésus ne connaissait qu'un avènement, auquel son ministère était immédiatement subordonné. Si l'addition de Marc : « venant en puissance », est primitive, elle indique la forme de l'avènement, et ne se réfère pas à un autre avènement qui serait sans puissance; mais ce pourrait être aussi bien, et plutôt, une expression paulinienne [3], adoptée par l'évangéliste pour caractériser la manifestation finale du royaume par rapport à son commencement dans l'Évangile ou dans l'Église.

Les efforts des interprètes pour limiter la prophétie au miracle de la transfiguration, qui va être raconté, ou à la résurrection du Christ, à la fondation de l'Église, à la ruine de Jérusalem [4], échouent devant l'extraordinaire lucidité du texte évangélique : la transfiguration du Christ n'est pas son avènement ni l'avènement du royaume, et ce ne serait pas merveille que les apôtres vécussent encore pour être témoins d'un fait qui devait arriver dans quelques jours; la résurrection de Jésus, la naissance de l'Église, le jugement de Dieu sur Jérusalem sont aussi tout autre chose que la venue du Christ dans son royaume. L'assertion de Jésus était des plus claires, et l'on sait comment les disciples l'ont comprise.

1. ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. Noter la substitution du règne du Messie au règne de Dieu. Plus haut, p. 9, le Christ de Matthieu a dit aussi , « *mon* église ».

2. ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

3. Cf. Rom. i, 4. L'antithèse vise moins l'existence virtuelle du royaume (Wellhausen, *Mc.* 74) que son apparente faiblesse dans le présent.

4. Cf. Maldonat, I, 338; Schanz, *Mt.* 384.

XLII

LA TRANSFIGURATION

Marc, ix, 2-13. Matth., xvii, 1-15. Luc, ix, 28-36.

La transfiguration du Christ se relie étroitement, dans le cadre synoptique, à l'annonce de la passion et de la résurrection glorieuse. Elle corrige la perspective des douleurs, et prélude au triomphe. Logiquement et historiquement, ce n'est pas à l'annonce du grand avènement qu'elle se rattache, mais à la prédiction intercalée entre la confession de Pierre et la prophétie du royaume. Si elle se présente comme la ratification céleste de la confession[1], elle la ratifie maintenant avec le commentaire qu'en donne Marc. Ni Jésus ni le premier rédacteur de la prophétie n'entendaient ajourner les disciples à une semaine pour la manifestation anticipée de la gloire messianique. Mais celui qui a introduit la transfiguration dans le second Évangile a pensé à cette anticipation, et il a trouvé un rapport entre le miracle symbolique et la promesse de la parousie; c'est ce qui lui a permis de conserver celle-ci entre deux additions qui se commandent réciproquement.

Marc, ix, 2. Et après six jours, Jésus prit Pierre, Jacques et Jean, et les emmena seuls sur une haute montagne, à l'écart ; 3. et il fut transfiguré devant eux, et ses vêtements devinrent éclatants d'une blancheur telle que nul foulon sur la terre ne peut blanchir ainsi. 4. Et Élie leur

Matth. xvii, 1. Et après six jours, Jésus prit Pierre, Jacques et Jean son frère, et il les emmena sur une haute montagne, à l'écart ; 2. et il fut transfiguré devant eux, et son visage resplendit comme le soleil, et ses vêtements devinrent blancs comme la lumière. 3. Et voici que leur appa-

Luc, ix, 28. Et il se passa, après ce discours, environ huit jours, et ayant pris Pierre, Jean et Jacques, il monta sur la montagne pour prier. 29. Et il advint, pendant qu'il priait, que l'aspect de son visage se fit tout autre, et son costume (devint) d'une blancheur éclatante.

1. Wellhausen, *Mc.* 70.

apparut avec Moïse, et ils s'entretenaient avec Jésus. 5. Et Pierre, prenant la parole, dit à Jésus : « Maître, il est bon que nous soyons ici, et nous allons faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, et une pour Élie. » 6. Car il ne savait que dire, parce qu'ils étaient effrayés. 7. Et il vint une nuée qui les couvrit, et une voix sortit de la nuée : « Celui-ci est mon fils bien-aimé! Écoutez-le. » 8. Et aussitôt, regardant à l'entour, ils ne virent plus personne que Jésus seul avec eux.

rurent Moïse et Élie, s'entretenant avec lui. 4. Et prenant la parole, Pierre dit à Jésus : « Seigneur, il est bon que nous soyons ici ; si tu veux, je ferai trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, et une pour Élie. » 5. Comme il parlait encore, voici qu'une nuée lumineuse les couvrit ; et de la nuée sortit une voix qui disait : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me complais. Écoutez-le. » 6. Et entendant (cela), les disciples tombèrent sur leur face, et ils furent très effrayés. 7. Et Jésus s'approcha et, les touchant, leur dit : « Levez-vous, et ne craignez point. » 8. Et levant les yeux, ils ne virent personne que Jésus seul.

30. Et voici que deux hommes s'entretenaient avec lui, qui étaient Moïse et Élie, 31. lesquels, apparaissant dans la gloire, parlaient de sa fin, qu'il allait accomplir à Jérusalem. 32. Et Pierre et ceux qui étaient avec lui étaient accablés de sommeil ; et, se tenant éveillés, ils virent sa gloire et les deux hommes qui étaient avec lui. 33. Et il advint, quand ils se séparèrent de lui, que Pierre dit à Jésus : « Maître, il est bon que nous soyons ici; et nous allons faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, et une pour Élie », ne sachant ce qu'il disait. 34. Et comme il disait ces choses, il vint une nuée qui les couvrit ; et ils furent effrayés quand ils entrèrent dans la nuée. 35. Et de la nuée sortit une voix disant : « Celui-ci est mon Fils élu. Écoutez-le. » 36. Et quand la voix eut passé, Jésus se trouva seul.

L'indication des six jours[1] est d'une précision inusitée dans les récits du ministère galiléen. Elle veut signifier la relation qui existe entre la transfiguration et la première annonce de la passion. Une semaine, le temps compris entre deux sabbats, est censée avoir séparé l'une de l'autre. Ainsi la majesté de Dieu reposa dans le nuage, sur le Sinaï, pendant six jours, et se révéla le

1. Mc. 2. καὶ μετὰ ἡμέρας ἓξ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον κτλ.

septième[1]. On ne voit pas où tend la donnée plus vague de Luc : « environ huit jours[2] ». Ce ne doit pas être une correction volontaire, puisque, si l'évangéliste avait voulu compter six jours d'intervalle, avec deux jours, précédent et subséquent, marquant les deux termes de l'octave, il n'aurait pas dit : « environ ». Il aura pensé à ces deux termes, n'aura pas vu la signification symbolique du chiffre six, et se sera mis huit dans l'esprit, en considérant la donnée comme approximative, parce que le contexte n'en fournissait point d'analogue.

Jésus prend avec lui les trois disciples qui lui étaient le plus dévoués, et qui jouissaient plus que tous les autres de sa confiance, à savoir, Pierre et les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean. Ce sont les mêmes qui ont assisté à la résurrection de la fille de Jaïr[3], et qui assisteront à l'agonie de Gethsémani[4]. Le parallélisme des récits pourrait correspondre à une réalité. Mais, dans les trois cas, le narrateur est préoccupé de garantir, par le témoignage des disciples les plus intimes, un fait significatif qui est censé avoir été ignoré des autres apôtres avant la résurrection. Les trois récits, dans leur forme actuelle, appartiennent à la même couche de rédactionnelle, et les mêmes préoccupations théologiques et apologétiques, le même art symbolique ont dû avoir part à leur formation.

Ni Marc ni Matthieu ne déterminent la montagne où Jésus conduit ses disciples : ils disent seulement que c'était une haute montagne[5]. Luc dit « la montagne[6] », et l'on pourrait croire que la scène se passe en Galilée, sur la montagne où le Sauveur a choisi ses apôtres[7] : les circonstances que l'évangéliste ajoute au récit de Marc, la prière et la nuit, établissent entre les deux situations une parfaite analogie. Le symbolisme religieux de Marc tourne dans

1. Ex. xxiv, 16.

2. V. 28. ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ.

3. Mc. v, 37; I, 826.

4. Mc. xiv, 33; cf. xiii, 3, où André leur est adjoint. Noter, dans Lc. 28, l'ordre : Pierre, Jean, Jacques (cf. viii, 51). Ss. D : Pierre, Jacques, Jean.

5. Cf. Ex. xxiv, 9-12, Moïse montant avec Aaron, Nadab, Abihu, et les soixante-dix anciens, sur la montagne où ils voient le Dieu d'Israël. Cf. II Pier. i, 18. ἐν τῷ ὄρει τῷ ἁγίῳ.

6. ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι.

7. vi, 12; I, 527.

Luc à l'édification morale, par l'accentuation des apparences historiques. Mais l'indication vague : « sur une haute montagne [1] », convient mieux au caractère idéal du récit. Dans Matthieu, cette montagne fait songer à celle de la tentation [2]; seulement Jésus n'est pas sur la hauteur avec l'image obsédante des gloires terrestres; il y est avec la pensée de sa mort prochaine, et dans l'éclat anticipé de son triomphe éternel, en sorte que la montagne de la tentation devient celle de la résurrection [3]. Si l'on prend à la lettre toutes les données de Marc, la montagne de la transfiguration devra être cherchée dans la région de Césarée, que Jésus ne quittera que plus tard [4]; la scène serait localisée sur quelque sommet du mont Hermon, au nord de Césarée. Mais celui qui a raconté la transfiguration n'est pas le vieux traditionniste qui a conduit Jésus à Césarée, et qui le ramènera à Capharnaüm ; c'est l'apologiste qui a rédigé la prophétie de la passion, laquelle n'est fixée ni dans l'espace ni dans le temps ; la transfiguration a eu lieu six jours après la prophétie, et sur une montagne où Jésus s'est rendu, après sa prédiction, avec trois disciples; le point de départ du voyage et de la période manquant de réalité, il est superflu d'en chercher le terme. Matthieu ne mentionnera pas le retour en Galilée [5]; peut-être a-t-il voulu faire entendre que la montagne de la transfiguration était dans cette contrée, et non dans la région païenne de Césarée, ou bien a-t-il pensé qu'il ne fallait pas plus identifier cette montagne que celle de la tentation. Une tradition longtemps acceptée dans l'Église [6] met la transfiguration sur le Thabor [7].

Pendant que Jésus était avec les disciples sur la montagne, il leur apparut tout changé [8]. On dirait, d'après Marc et Matthieu,

1. Mc. καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ'ἰδίαν μόνους.
2. Mt. iv, 8; I, 421.
3. Mt. xxviii, 16. Cf. Wellhausen, *Mc.* 75.
4. Cf. Mc. ix, 30, à rapprocher de viii, 27.
5. Cf. xvii, 22.
6. Attestée par Origène, Cyrille de Jérusalem, Jérôme, etc.
7. Peut-être parce que le Thabor était dans la tradition une montagne sainte. Le Thabor est mentionné dans une citation de l'Évangile des Hébreux (faite par Origène et s. Jérôme) où il est dit que l'Esprit Saint transporta Jésus par un de ses cheveux sur la grande montagne Thabor. Les uns attribuent ce passage au récit de la tentation (cf. I, 414-415, 421), d'autres à celui de la transfiguration. Mais cette dernière hypothèse n'est pas vraisemblable.
8. Mc. 3 (Mt. 2). καὶ μεταμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. Cf. II Cor. iii, 18.

qu'il n'y fût venu que pour cela. Luc a senti l'insuffisance de cette mise en scène, si l'on considère le fait comme réel, au lieu d'en voir seulement le sens. C'est pourquoi il dit que Jésus était allé sur la montagne pour prier; on doit même supposer que le Sauveur passe la nuit en prière, et que la transfiguration se produit pendant une oraison [1]. Ainsi la transfiguration fait, d'un côté, pendant au tableau du baptême, pour le compléter, et de l'autre, au tableau de Gethsémani pour le corriger. Les deux autres évangélistes ne s'étaient pas demandé si le miracle avait eu lieu de jour ou de nuit, ils avaient supposé, sans autre réflexion, que c'était de jour, et que la descente de la montagne s'était effectuée avant le soir. Luc, influencé par d'autres scènes, a réfléchi que la nuit convenait mieux, et il fera descendre Jésus le lendemain du miracle, la nuit de la transfiguration appartenant à la veille de la descente. Le visage du Christ brillait d'un éclat comparable à celui du soleil, que l'œil ne peut fixer [2], et ses vêtements, comme le costume des êtres célestes [3], étaient d'une blancheur pareille à celle de la neige [4], ou de la pure lumière du jour, ou de l'éclair. La comparaison de Marc : « comme nul foulon sur la terre ne peut blanchir [5] », aura paru trop vulgaire aux deux autres évangélistes, ou bien ils ne l'auront pas trouvée dans leur source.

Jésus n'était pas seul dans la gloire de son futur avènement. Dans le rayonnement de sa splendeur, et brillant eux-mêmes d'un éclat surnaturel, apparaissaient Moïse et Élie [6]. Les deux plus grandes figures de l'Ancien Testament s'inclinaient devant le Fils de l'homme ; la Loi et la Prophétie rendaient hommage à l'Évangile [7]; en ce seul trait, un croyant de génie a peint l'économie pro-

1. V. 29. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ προσεύχεσθαι αὐτὸν τὸ εἶδος τοῦ προσώπου αὐτοῦ ἕτερον. Cf. III, 21; I, 410-411.

2. Mt. 2; cf. XIII, 43. Comparer le rayonnement du visage de Moïse, Ex. XXXIV, 29-35 (II Cor. III, 7).

3. Cf. Dan. VII, 9; Act. I, 10; Mt. XXVIII, 3.

4. Mc. 3, dans Ss. AD etc. ℵBL etc. n'ont pas cette comparaison.

5. Omis dans Ss.

6. Noter, Mc. 4, la singulière construction Ἠλείας σὺν Μωϋσεῖ, sans doute à cause du rôle prépondérant d'Élie dans l'avènement messianique. Ss. « Moïse et Élie » (Mt. 3).

7. « Ainsi la présence de ces deux témoins irréprochables, qui paraissaient pour accompagner Jésus-Christ dans cet éclat passager de sa gloire, attestait

videntielle du salut. Pauvres commentateurs, qui cherchez si vous êtes sur le Thabor ou sur l'Hermon, et d'où venaient Moïse et Élie, et comment ils ont fait pour se rendre visibles, et comment les disciples ont pu les reconnaître sans les avoir jamais vus [1], écoutez la conversation du Sinaï avec le Calvaire, et gardez-vous de vous y mêler, de peur que vos réflexions ne ressemblent à celle de Pierre, dont les évangélistes ont dit fort justement qu'elle ne signifiait rien ! Luc a voulu indiquer l'objet du colloque [2], et peut-être eût-il mieux fait de le laisser deviner. Dans l'esprit du récit, il ne s'agit pas seulement de la passion, et Moïse et Élie ne viennent pas apporter leurs encouragements à Jésus, comme l'ange de Gethsémani [3]. Ils viennent rendre témoignage au Christ.

On croyait que Moïse avait parlé du Messie [4], et qu'Élie devait lui servir de précurseur [5] ; on croyait même que tous les deux viendraient ensemble à la fin des temps, avant le grand jugement et la manifestation du royaume céleste. Aussi bien quelques-uns ont-ils pensé qu'ils étaient venus en cette occasion parce qu'ils supposaient arrivé le temps du grand avènement [6]. Cette croyance est facile à expliquer par la persuasion où l'on était qu'Élie n'avait pas subi la mort [7], et que Moïse lui-même n'avait pas été enseveli en terre [8], mais ravi au ciel [9]. Ce sont probablement les deux témoins dont parle l'Apocalypse [10], qui, au dernier jour du monde, seront tués

d'une manière très convainquante la jalousie et l'aveuglement des Juifs, qui refusaient de reconnaître pour le Messie celui que leur propre législateur et le plus illustre d'entre les Prophètes révéraient alors comme le libérateur promis depuis tant de siècles. » Sacy, *Mt.* II, 13.

1. Il y avait sans doute une façon traditionnelle de se les représenter.

2. V. 31. οἳ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον (cf. II Pier. i, 15) αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ.

3. Lc. xxii, 43.

4. Deut. xviii, 15.

5. Mal. iii, 1. Cf. I, 668 (390).

6. *Diatessaron* arabe (éd. Ciasca, 43ª, *ap.* Resch, III, 162) : « Et apparuerunt illis Moyses et Elias, loquentes cum Jesu, et putabant tempus adventus ejus futuri, qui complendus erat in Jerusalem, jam advenisse. » Cf. la leçon de la v. éthiopienne de Lc. 31 : « dicebant gloriam ejus quam oportet fieri in Hierosolyma, et exitum ejus quoque. »

7. II Rois, ii, 11.

8. Cf. Deut. xxxiv, 6. Jud. 9.

9. Thème de l'*Assomption de Moïse.*

10. xi, 3-12. « Verissimam ego causam, cur Moyses et Elias apparuerint, esse

par la Bête, et ressusciteront ensuite. Le ministère de la Loi, si glorieux qu'il soit, est subordonné au ministère de l'Évangile, et il lui cède en splendeur, comme il lui cède en importance [1]. La présence de Moïse et d'Élie auprès de Jésus momentanément glorifié prélude à leur apparition finale, et certifie la victoire qui doit suivre les douleurs et la mort. Peut-être Luc a-t-il désigné en termes exprès la matière de l'entretien, parce qu'il ne voulait pas reproduire la question faite plus loin par les disciples à propos d'Élie, et qu'il anticipe à sa façon la réponse où Jésus déclare que sa passion a été annoncée par les prophètes [2].

Ce que le même évangéliste dit du réveil des trois apôtres est emprunté au récit de Gethsémani. Luc suppose que Pierre, Jacques et Jean étaient accablés par le sommeil, la transfiguration ayant lieu pendant la nuit ; l'intercalation de ce détail se fait avec une certaine gaucherie, puisque l'apparition est signalée une première fois par rapport à Jésus, et une seconde fois par rapport aux disciples témoins ; on ne voit même pas nettement si les disciples ont résisté au sommeil et ont assisté au début de la transfiguration, ou bien s'ils se sont endormis et ont trouvé, en s'éveillant à propos [3], Jésus métamorphosé, entre Moïse et Élie. L'influence de Gethsémani sur la transfiguration n'a rien qui doive surprendre : ce sont pour Luc deux scènes de prière, coordonnées à la passion. Dans Marc, les deux récits ont subi la même élaboration rédactionnelle ; conçus dans le même esprit, ils tendent à supprimer le scandale de la croix, et à signifier que les apôtres galiléens n'avaient pas compris le mystère de la mort rédemptrice.

Pendant que Jésus converse avec Moïse et Élie, un incident singulier se produit : Pierre, comme s'il ne voyait pas la solennité surnaturelle de cet entretien, se préoccupe d'installer commodément sur la montagne les trois personnages. « Nous sommes ici

arbitror,... quod voluerit Christus futuri adventus sui imaginem repraesentare ; ante secundum autem ejus adventum Moyses et Elias venturi sunt, quemadmodum ex Apocalypsi haud obscure colligitur. » Maldonat, I, 343.

1. Cf. II Cor. iii, 7-11.

2. Mc. 12. Schanz, *Lk.* 276.

3. V. 32. ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ (cf. Mc. xiv, 37, 40) διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ κτλ. Le participe διαγρηγορήσαντες pourrait signifier « ayant veillé », ou « s'étant éveillés » ; le dernier sens est préférable, car l'évangéliste oppose le réveil des apôtres à leur sommeil (J. Weiss, 439).

à point, dit-il à Jésus, pour faire trois tentes, une pour toi, une pour Moïse, et une pour Élie [1]. » L'interprétation commune : « Nous sommes bien ici [2] », est moins naturelle, Pierre ne devant pas témoigner tant d'intérêt à un spectacle qu'il ne comprend pas, mais plutôt une bonne volonté mal avisée de servir son Maître ; on ne peut guère supposer que le « nous » désignerait les six personnes présentes sur la montagne ; il désigne ceux qui doivent faire les abris ; et s'il se rapporte à Pierre et à ses deux compagnons, il n'est pas croyable que les trois personnages célestes soient invités à rester pour le plaisir des trois disciples. Ainsi la présence de ceux-ci est utile parce qu'ils pourraient faire trois tentes de branchage à ceux-là [3]. On a voulu faire la remarque absurde, mais non inconvenante. Pierre est supposé n'avoir pas su ce qu'il disait, parce qu'il avait peur [4]. Pierre continue à ne pas comprendre que Jésus doit mourir pour l'accomplissement des prophéties ; il veut voir tout de suite le Messie dans sa gloire, et le garder avec ses deux témoins ; il n'entend rien au mystère du salut [5]. Matthieu s'abstient de remarquer que Pierre ne savait ce qu'il disait ; sans doute il n'a vu dans sa proposition qu'une parole inopportune, et il n'y attache aucune importance. Luc a eu souci de la motiver ; il suppose que Pierre, au moment où Moïse et Élie s'éloignent de Jésus, songe à les retenir en mettant un abri à leur disposition ; mais il a voulu expliquer la parole, non la justifier absolument, car il ne laisse pas de la dire dénuée de sens.

Pierre ne reçoit pas de réponse, et il ne devait pas en recevoir ; sa parole est comme jetée en l'air ; la manifestation divine suit son cours et s'achève sans qu'une communication s'établisse entre les êtres glorieux et les trois disciples. L'intervention de Pierre n'est

1. Mc. 5. ῥαββεί (cf. xi, 21 ; xiv, 45), καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, κτλ.

2. Défendue par Schanz, *Mt.* 387.

3. Dans Marc et dans Luc, l'assertion de Pierre est subordonnée à sa proposition : καὶ ποιήσωμεν. Il n'en est pas de même dans Mt. 4, où la phrase est coupée, et où Pierre a l'air de vouloir faire tout seul les trois tentes : εἰ θέλεις ποιήσω (ℵBC ; D, lat. etc. ποιήσομεν) ὧδε τρεῖς σκηνάς.

4. Mc. 6. οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ · ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. Ss. a lu la seconde proposition au singulier ; de même lat. *k* : « in metu enim fuerat. »

5. S. Jérôme (*in h. loc.*) : « Noli tria tabernacula quaerere, cum unum sit tabernaculum Evangelii, in quo Lex et Prophetae recapitulanda sunt. »

peut-être pas qu'extérieure à la vision; elle pourrait avoir été ajoutée par Marc [1] à un récit où le prince des apôtres figurait comme simple témoin, et ne se livrait à aucune manifestation hors de propos. Dans le récit primitif, la crainte des disciples ne devait pas servir à expliquer la réflexion de l'apôtre, qu'elle n'explique pas réellement; elle venait plutôt après l'apparition du nuage et la voix céleste, où elle est à sa place, et où Matthieu l'a conservée. L'apparition de la nuée clôt la vision, dont la remarque de Pierre dérange la perspective. Un premier tableau a présenté Jésus glorieux entre le grand législateur et le grand prophète; le second présente Dieu lui-même et lui fait rendre au Christ un témoignage plus expressif et plus autorisé que tout témoignage humain.

Mais on ne peut pas voir Dieu comme on peut voir Moïse et Élie. Dans l'Ancien Testament, lorsque le Seigneur veut parler aux hommes, il s'entoure d'un nuage. C'est ainsi que Moïse au Sinaï [2] pénétrait dans la nuée qui l'environnait, pour s'entretenir bouche à bouche avec lui. De même ici la majesté de Dieu est présente dans le nuage qui enveloppe Jésus, Moïse et Élie, les dérobant à la vue des disciples [3]. Les disciples, en effet, ne sont pas dans le nuage; ou bien il faudrait dire qu'ils se sont perdus eux-mêmes dans la vision, et sont entrés dans la gloire de Dieu. Nonobstant le désordre, que la réflexion de Pierre introduit dans la mise en scène, il est encore assez clair, au moins pour ce qui est des deux premiers Évangiles, que le nuage est comme une seconde vision qui recouvre l'objet de la première, en laissant les disciples en dehors. Les disciples voient la nuée, et ils entendent la voix qui sort de la nuée; ils ne sont pas dans la nuée, et ils ne voient pas Dieu qui leur parle. Il est moins sûr que Luc [4] l'ait ainsi compris, car il semble dire que

1. B. Weiss, *Mk.* 148.

2. Ex. xxiv, 18; xxxiii, 9-11; Cf. Job, xxxviii, 1.

3. Mc. 7. καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς (Ss. αὐτῷ, leçon à considérer), καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. Mt. 5. ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος, ἰδοὺ νεφέλη φωτεινὴ ἐπεσκίασεν αὐτούς, καὶ ἰδοὺ φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης λέγουσα· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα (cf. iii, 17; II, Pier. i, 17)· ἀκούετε αὐτοῦ.

4. V. 34. ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος (cf. Mt. 5.) ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην. D lit en dernier lieu ἐκείνους, ce qui viserait Moïse et Élie. Il paraît difficile d'entendre (avec Wellhausen, *Lc.* 43) le premier αὐτούς des disciples, et le dernier des personnages célestes.

les disciples furent effrayés en entrant eux-mêmes dans la nuée [1], non pas en voyant les personnages lumineux y entrer [2]; dans ce dernier cas, il aurait plutôt attendu après l'émission de la voix céleste pour parler de crainte. Toujours est-il que, pour ce détail de la frayeur, il suit Marc, tout en le corrigeant, et sans retrouver la place primitive du trait; il sépare à tort l'apparition de la nuée et la voix céleste, qui, dans l'esprit de la narration première, sont des phénomènes à peu près simultanés. Dans la combinaison de Luc, Moïse et Élie partaient quand Pierre a pris la parole, et ils ne sont pas restés dans la nuée, si toutefois ils y sont entrés; l'évangéliste a soin de noter que Jésus est seul quand la voix se fait entendre; tout paraît donc arrangé pour que les disciples ne puissent pas se méprendre sur la personne à qui s'adresse la parole du Père.

Le Père céleste, parlant dans le nuage, dit, à l'intention des disciples et de tous ceux qu'ils représentent : « Celui-ci est mon fils bien-aimé. Écoutez-le. » Luc dit : « fils élu [3] », Matthieu : « fils bien aimé, en qui je me complais. » Moïse et Élie ont été les interprètes des volontés divines ; mais la Loi et les Prophètes n'ont existé qu'en vue de Jésus. C'est lui qui est désormais le guide et le maître. L'Ancien Testament lui rend témoignage ; mais il est, lui, plus grand que Moïse, plus grand qu'Élie. C'est le Christ, le Fils de Dieu, déclaré tel par son Père. C'est à lui que les hommes doivent obéissance. Dans la pensée du rédacteur, cette proclamation de la filiation divine a une autre portée que le mot Christ dans la bouche de Simon; il est possible néanmoins qu'elle ait eu d'abord la même signification, et qu'elle ait exprimé simplement la dignité messianique de Jésus. Mais le récit n'est point originairement parallèle à la confession de Pierre, avec laquelle il ferait double emploi, puisque Pierre et même les autres disciples croient déjà que Jésus est le Messie; il est en rapport avec la scène du baptême [4], la révélation que le Père a faite en cette occasion au Christ étant faite ici aux disciples. Toutefois la déclaration du Père

1. J. Weiss, 439.

2. Holtzmann, 354.

3. V. 35. ὁ ἐκλελεγμένος (ℵB, Ss. mss. lat.; cf. xxiii, 35). Nom du Messie dans Hénoch, en rapport avec Is. xlii, 1. Cf. Mr. xii, 18; I, 522, n. 3. Beaucoup de témoins ont ὁ ἀγαπητός, par conformation aux deux autres Synoptiques.

4. Cf. Mc. i, 11; I, 411-412.

n'est pas le principal ; elle sert à définir nettement le sens du récit qu'elle termine, et qui aurait ce sens indépendamment de la déclaration. Il serait malaisé de dire lequel des deux récits, celui du baptême ou celui de la transfiguration, a influencé l'autre, et si l'un des deux est plus ancien que l'autre dans la tradition ; ils sont maintenant coordonnés [1], et ils ont pu l'être avant la rédaction définitive du second Évangile ; mais ils ne semblent pas traditionnels au même sens que la confession de Pierre.

La voix céleste a éclaté comme un coup de foudre sur la tête des disciples, que la terreur envahit. Mais c'est l'affaire d'un instant. La voix se tait. Les disciples se rassurent et ils regardent autour d'eux : le nuage a disparu ; Moïse, Élie ne sont plus là ; Jésus lui-même est redevenu tel qu'il était avant la vision, qui vient de passer, et qui s'est évanouïe comme un rêve. Matthieu dit que les disciples, en entendant la voix de Dieu, étaient tombés la face contre terre, et que Jésus s'est approché d'eux et les a touchés, en les rassurant et les invitant à se relever. Le même trait se rencontre deux fois dans Daniel, et une fois dans l'Apocalypse [2] ; c'est probablement dans Daniel que l'évangéliste l'aura pris. La transfiguration est en réalité une scène apocalyptique ; elle est symbolique comme les visions des apocalypses, et elle a été conçue d'abord comme une vision ; elle garde ce caractère dans Marc et dans Matthieu, où la succession des deux tableaux qui la constituent est encore très rapide, nonobstant l'intrusion de la bévue attribuée à Simon ; dans Luc, grâce aux additions, explications et retouches du rédacteur, elle diffère peu des relations ordinaires de miracles.

On a pu conjecturer [3] avec assez de vraisemblance que la transfiguration avait été primitivement une apparition du Christ ressuscité, une vision de Pierre, et que l'indication des six jours était, à l'origine, en rapport avec la passion. Il ne serait pas impossible que la transposition et l'adaptation du récit, dont on aurait seulement retenu la vision de Jésus glorieux entre Moïse et Élie, aient été réfléchies de la part du rédacteur. Le rôle un peu ridicule que celui-ci prête à Pierre n'en serait que plus significatif. La transposition aurait pu résulter de ce que le récit original de la

1. Cf. Wellhausen, *Mc.* 75-76.
2. Dan. viii, 17-18 ; x, 7-10. 16-18 ; Ap i, 17.
3. Wellhausen, *Mc.* 77.

vision ne s'accordait pas avec celui de la découverte du tombeau vide, tel que l'a conçu l'évangéliste, ou tout simplement de ce que la transfiguration compensait, dans la pensée du rédacteur, les apparitions galiléennes.

Marc, ix, 9. Et comme ils descendaient de la montagne, il leur défendit de raconter à personne ce qu'ils avaient vu, si ce n'est quand le Fils de l'homme serait ressuscité des morts. 10. Et ils gardèrent la défense, se demandant entre eux ce que signifiait : « quand il serait ressuscité des morts. »

Matth. xvii, 9. Et comme ils descendaient de la montagne, Jésus leur fit une défense, disant : « Ne parlez à personne de la vision jusqu'à ce que le Fils de l'homme soit ressuscité des morts. »

Luc, ix, 36 *b*. Et ils se turent, et ils ne dirent rien à personne, en ce temps-là, de ce qu'ils avaient vu.

La défense de Jésus est formulée à peu près dans les mêmes termes par Marc et par Matthieu, celui-ci ayant tourné en discours direct l'assertion de celui-là. Elle ne se justifie pas aussi facilement que celle qui suit la confession de Pierre. On voit bien pourquoi Jésus empêche les disciples de dire aux Juifs qu'il est le Messie; mais on comprend moins pourquoi les trois privilégiés doivent se taire, même à l'égard des autres apôtres, sur ce qu'ils ont vu. Luc, qui mentionne la première défense, n'a pas voulu retenir la seconde, et il se borne à dire que les disciples ne parlèrent pas alors de la vision dont ils avaient joui. C'est ce qu'il y a de plus clair pour l'historien : avant la mort du Christ, personne, même parmi les disciples, n'avait entendu parler de la transfiguration. Le tableau, en effet, n'a de sens que par rapport à la gloire du Christ ressuscité ; il répond aux préoccupations de la communauté chrétienne, et n'aurait pas eu de signification pour les apôtres durant le ministère de Jésus [1]. Les évangélistes laissent donc, sans le vouloir, soupçonner que le récit s'est formé dans la tradition, et que les témoins historiques de la vie de Jésus l'avaient ignoré d'abord, si toutefois ils l'ont jamais connu.

Ce que Marc [2] ajoute sur l'observation de la défense et sur

1. Holtzmann, 86.

2. V. 10. καὶ τὸν λόγον (la défense de parler) ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτοὺς (à rattacher au participe suivant ; en vertu de la défense, les trois disciples ne parlent

l'inintelligence des disciples a été négligé par Matthieu comme inutile et trop défavorable aux apôtres; Luc s'est inspiré de l'indication : « ils s'attachèrent à la parole », c'est-à-dire ils observèrent la défense; mais bien que les deux évangélistes aient dû lire le récit de Marc tel qu'il se lit maintenant, la donnée finale est secondaire par rapport au corps du récit. L'auteur ne songe pas seulement à expliquer comment la plus ancienne tradition évangélique a pu ne pas connaître la transfiguration, il tient à mettre en relief l'inintelligence des apôtres, et des trois principaux, qui se demandaient ce que le mot « résurrection » pouvait vouloir dire par rapport à Jésus. Les disciples auraient compris que le Messie ressuscitât les morts, mais qu'il eût lui-même besoin de ressusciter, c'est ce qu'ils ne voyaient pas, ne comprenant pas encore qu'il dût mourir. Aveuglement invraisemblable, si l'on prend pour historiques les données mêmes du second Évangile. La main qui a rédigé cette notice est celle qui, à diverses reprises, a souligné l'incapacité des apôtres galiléens à concevoir le mystère du salut universel par la mort et la résurrection du Christ.

Marc, ix, 11. Et ils l'interrogèrent, disant : « Les scribes disent qu'Élie doit venir d'abord. » 12. Et il leur dit : « Élie, en effet, venant d'abord, remet tout en ordre. Et comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il doit beaucoup souffrir et être méprisé? 13. Mais je vous dis qu'Élie est venu, et qu'ils lui ont fait tout ce qu'ils ont voulu, selon qu'il est écrit de lui. »

Matth. xvii, 10. Et les disciples l'interrogèrent, disant : « Pourquoi donc les scribes disent-ils qu'Élie doit venir d'abord? » 11. Et répondant, il dit: « Élie, en effet, vient et remettra tout en ordre. 12. Pourtant je vous dis qu'Élie est déjà venu, et qu'ils ne l'ont pas reconnu, mais ils ont fait envers lui tout ce qu'ils ont voulu. C'est ainsi que le Fils de l'homme doit souffrir aussi par eux. » 13. Alors les disciples comprirent qu'il leur parlait de Jean le Baptiste

Luc omet ce passage, parce que la mission du Précurseur a été définie auparavant, et qu'il ne veut rien savoir de l'apparition d'Élie

qu'entre eux du terme assigné à leur discrétion) συνζητοῦντες τί ἐστιν τὸ ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι. La leçon primitive parait avoir été gardée par D (Ss. It. Vg.) : τί ἐστιν ὅταν ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.

en la personne de Jean-Baptiste [1]. La question des disciples est posée d'une manière indirecte dans Marc, par le simple énoncé de leur difficulté, que Matthieu transforme en proposition interrogative. Elle n'est pas en rapport avec la perplexité des trois compagnons au sujet de la résurrection; Matthieu, du moins, ne l'a pas pensé, puisqu'il ne dit rien de cet embarras, et il y aurait subtilité à supposer que les disciples espèrent obtenir la solution du problème qui les inquiète, dans la réponse à un autre problème se rapportant aussi à l'avènement messianique. Dans l'économie actuelle des récits, la mention d'Élie semble viser la scène de la transfiguration, et non seulement la perspective prochaine du grand avènement. Mais on ne voit pas comment les disciples apprécieraient l'apparition d'Élie : l'ont-ils trouvée trop tardive, parce que le Messie est déjà sur la terre, et le royaume des cieux inauguré [2], ou bien trop fugitive, parce que le prophète est parti sans accomplir l'œuvre qui lui est assignée dans la préparation du règne glorieux [3]? Les évangélistes, et surtout Matthieu, ont dû s'arrêter à l'une ou à l'autre de ces hypothèses; mais la question des disciples est par elle-même indépendante de l'apparition. La question ne s'entend que par rapport à l'avènement messianique censé prochain, mais non réalisé; sa place naturelle serait après la déclaration du Sauveur touchant ceux qui vivront encore quand le royaume de Dieu arrivera [4]. Si le royaume est proche, Élie ne va pas tarder à venir, autant du moins qu'on admet ce que disent les scribes au sujet de sa mission. La remarque des disciples, en la forme que présente le second Évangile [5], devient parfaitement intelligible, et l'on peut reconstituer ainsi une série de paroles qui ont été coordonnées à l'origine : la confession messianique de Pierre, le dit de Jésus sur la proximité du grand avènement, la réflexion des disciples au sujet d'Élie. Entre la première et la seconde, l'annonce de la passion

1. Holtzmann, 352.
2. B. Weiss, Holtzmann, etc., après Origène.
3. Maldonat, Schanz, etc. après s. Jérôme.
4. Mc. ix, 1; *supr.* p. 27.
5. V. 11. καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν λέγοντες ὅτι λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι Ἠλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον. ℵL ajoutent οἱ Φαρισαῖοι καί avant οἱ γραμματεῖς, d'après vii, 5. On n'est pas obligé de prendre le premier ὅτι pour une particule interrogative, la question des disciples pouvant être indirecte (cf. ii, 16; ix, 28). Mt. 10, le remplace par τί οὖν, pour plus de clarté.

et le mystère de la croix ont été insérés par manière d'explication; et de même le récit de la transfiguration entre la seconde et la troisième, attiré par l'idée du grand avènement et la mention d'Élie.

Jésus confirme l'opinion des scribes, qui est fondée sur l'Écriture : il est vrai qu'Élie doit venir avant la manifestation du royaume, pour la préparer, en remettant toutes choses en ordre. Mais Élie est déjà venu; s'il ne lui a pas été donné d'accomplir sa mission providentielle en la forme qu'indiquaient les prophéties, c'est que la malice des hommes l'en a empêché : ils l'ont traité selon leur caprice, et cela aussi était écrit. Le développement régulier de cette réponse est dérangé, dans Marc, par l'affirmation solennelle, en forme interrogative, du sort douloureux qui attend le Christ [1]. Ce qui s'oppose à la venue future d'Élie n'est pas la nécessité de la passion, mais cette venue déjà acquise à l'histoire. L'annonce de la passion vient en surcharge et accuse une retouche dans la rédaction primitive, que Matthieu [2] paraît avoir connue, bien qu'il la paraphrase et qu'il s'inspire de Marc dans la conclusion : « C'est ainsi que le Fils de l'homme doit souffrir aussi par eux. » Marc a établi entre le sort du Christ et celui du Précurseur un parallèle qui n'était pas exprimé dans le discours primitif. De même que Jean-Baptiste, dans le rôle d'Élie, a subi la mort, Jésus, dans le rôle du Messie, doit aussi la subir, parce que la passion du Messie est annoncée dans les Écritures, comme celle d'Élie. Ce parallélisme se présente irrégulièrement dans Marc, parce que le rédacteur n'a pas modifié le texte de la source, et s'est empressé d'ouvrir une parenthèse, au lieu d'amener son idée à la fin du discours. Ce n'est pas sans mettre passablement d'incohérence et de subtilité dans la

1. V. 12. Ἠλείας μὲν ἐλθὼν ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουθενηθῇ (Ss. : « qu'il soit crucifié ») 13. ἀλλὰ λέγω ὑμῖν ὅτι καὶ Ἠλείας ἐλήλυθεν, καὶ ἐποίησαν αὐτῷ ὅσα ἤθελον, καθὼς γέγραπται ἐπ'αὐτόν. Lat. *k*, 12 : « Helias primo disponet omnia, quia scriptum est super filio hominis ut multa patiatur et innulletur ; 13. sed dico vobis quia Helias venit et *fecit quanta oportebat illum facere*, sicut scriptum est super eum. » Cf. MAL. III, 23-24 (LXX, IV, 4-5) : καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμῖν Ἠλίαν... ὃς ἀποκαταστήσει κτλ. ; Is. LIII, 3.

2. V. 11. Ἠλείας μὲν ἔρχεται καὶ ἀποκαταστήσει πάντα· 12. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἠλείας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτόν, ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ'αὐτῶν.

pensée, que l'on traduirait [1] le discours de Marc : « Élie doit-il venir et mettre tout en ordre? (Non), car, (dans cette hypothèse), comment pourrait-il être écrit que le Fils de l'homme doit souffrir beaucoup et être méprisé? Mais en vérité, Élie est venu », etc. On n'arrive pas à une suite claire et naturelle, et l'on méconnaît le caractère adventice de ce qui regarde la passion.

Il semble que, dans la première rédaction, Jésus, n'ayant en vue que le royaume, et non son avenir personnel, déclarait seulement que la mission d'Élie était déjà un fait accompli, bien qu'elle eût abouti à la mort de celui qui avait tenu le rôle d'Élie : rien, par conséquent, ne s'opposait à l'avènement prochain du royaume. Que le Messie lui-même dût attendre un sort semblable à celui d'Élie, c'est-à-dire de Jean, le texte ne le faisait pas supposer. La mort d'Élie ne répugnait pas au programme apocalyptique; elle pouvait même y être comprise [2], tandis que celle du Messie n'y était pas prévue. On trouverait donc un sens complet à la réponse de Jésus, sans faire intervenir la moindre allusion à sa mort. La référence aux Écritures n'atteint les prophéties anciennes qu'à travers la tradition apocalyptique concernant le sort d'Élie, les persécutions subies par celui-ci [3] ne pouvant figurer qu'assez imparfaitement la mort du Baptiste. Jésus aurait vu l'accomplissement des prophéties dans la mort de Jean, et n'aurait pas attendu d'apparition personnelle du prophète avant la manifestation du royaume.

Matthieu paraît distinguer deux avènements d'Élie, l'un qui est affaire d'exégèse typologique, et qui est arrivé par Jean-Baptiste, l'autre, qui est l'objet propre des prophéties, à la fin des temps [4]. C'est pourquoi il dit qu'Élie remettra tout en ordre, et ne dit pas que les Écritures aient eu leur accomplissement dans l'histoire de Jean. Marc n'avait pas dit que les disciples eussent compris que le Sauveur parlait de Jean; il aurait été plutôt disposé à le nier. Matthieu l'affirme, pour expliquer la parole à ses lecteurs, non d'après une indication de source. Mais cette parole, très authen-

1. Wellhausen, *Mc.* 76; *Mt.* 87; Merx, II, ii, 90.
2. Cf. Ap. xi, 7; *supr.* p. 34.
3. I Rois, xvii-xix.
4. Le v. 11 paraît s'opposer, comme perspective d'avenir, au v. 12, qui se rapporte au passé. Cf. xi, 14; I, 674.

tique [1], ne nous aurait pas été conservée si ceux qui l'ont d'abord entendue ne l'avaient pas comprise. Jésus a considéré Jean-Baptiste comme le précurseur du royaume ; la parole : « Élie est venu », ne signifie pas autre chose.

1. Mc. 11-13 ne semble un spécimen des spéculations provoquées dans la première communauté par la passion du Christ (Holtzmann, 152), que si l'on attribue à ce morceau une homogénéité qu'il n'a pas.

XLIII

L'ÉPILEPTIQUE

Marc, ix, 14-29. Matth. xvii, 14-20. Luc, ix, 37-43.

Suivant Marc et Matthieu, Jésus n'est demeuré sur la montagne que très peu de temps ; il en est descendu au cours de la journée pendant laquelle il y était monté ; en descendant, il trouve entourés d'une foule nombreuse les disciples qu'il avait laissés en bas. Dans Luc, où la transfiguration a lieu durant la nuit, Jésus ne descend que le lendemain [1] ; la foule s'est réunie quand on l'a vu descendre [2] ; on ne pouvait pas, sans invraisemblance, supposer que les disciples et la foule avaient attendu Jésus pendant la nuit. Si la transfiguration était localisée dans la région de l'Hermon, on aurait motif de s'étonner que Jésus soit ainsi entouré. Les circonstances de la guérison de l'épileptique obligent à mettre ce miracle dans le pays galiléen évangélisé par Jésus, peut-être même à Capharnaüm.

Comme tous les récits de miracles, celui-ci a dû être conservé d'abord pour lui-même, et le lien qui le rattache à la transfiguration a pu se former dans la tradition ; l'économie de l'histoire suppose une absence de Jésus, durant laquelle les disciples étaient restés seuls, et par disciples on doit entendre le groupe entier des apôtres, le récit, même dans sa forme actuelle, les visant tous ensemble, sans distinction de ceux qui auraient accompagné le Sauveur, et de ceux qui n'auraient pas réussi à guérir l'épileptique ; l'anecdote se serait donc associée plus naturellement à toute autre qui aurait montré Jésus séparé des Douze ; d'autre part, les préliminaires de la transfiguration ne laissaient pas supposer que Jésus eût une foule à sa suite quand il gravit la montagne avec Pierre, Jacques et Jean. Mais le narrateur qui a trouvé une foule pour entendre la prophé-

1. V. 21. τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ (ℵBL ; témoins plus récents ἐν τῇ κτλ.). D, mss. lat. Ss. Sc. διὰ τῆς ἡμέρας (sans doute par conformation aux autres Évangiles).

2. Lc. 37. Mss. lat. (Ss.) : « occurrit *illis* turba magna. »

tie de la passion, après la confession de Pierre, n'a pas eu plus de peine à en amener une à cet endroit. C'est lui peut-être qui a soudé les deux récits, à cause du rapport qu'il voyait entre l'impuissance des disciples et leur inintelligence, qu'il avait fait ressortir auparavant. Bien que Matthieu et Luc dépendent de Marc, il est possible qu'ils aient connu une relation plus courte que celle du second Évangile, et qui aurait été d'abord exploitée par celui-ci, à l'appui de sa thèse sur l'inintelligence et l'insuffisance des apôtres.

Marc, ix, 14. Et venus près des disciples, ils virent une foule nombreuse autour d'eux, et des scribes qui disputaient avec eux. 15. Et toute la foule, dès qu'elle le vit, fut très surprise, et on accourut pour le saluer. 16. Et il leur demanda : « Pourquoi disputez-vous avec eux ? » 17. Et un (homme) de la foule lui répondit : « Maître, je t'ai amené mon fils, qui a un esprit muet. 18. et quand il le saisit, il le jette par terre, et il écume, grince les dents et se raidit. Et j'ai dit à tes disciples de le chasser, et ils n'ont pas pu. » 19. Et répondant, il leur dit : « O génération incrédule, jusques à quand serai-je avec vous ? Jusques à quand vous souffrirai-je ? Amenez-le moi. » 20. Et on le lui amena ; et dès qu'il l'eut vu, l'esprit l'agita de convulsions ; et tombant par terre, il se roulait en écumant. 21. Et, Jésus, de-

Matth. xvii, 14. Et lorsqu'ils furent venus près de la foule, un homme s'approcha de lui, se prosternant devant lui 15. et disant : « Seigneur, aie pitié de mon fils, qui est lunatique et qui souffre beaucoup ; car il tombe souvent dans le feu, et souvent dans l'eau. 16. Et je l'ai amené à tes disciples, et ils n'ont pu le guérir. » 17. Et répondant, Jésus dit : « O génération incrédule et dépravée, jusques à quand serai-je avec vous ? Jusques à quand vous souffrirai-je ? Amenez-le moi ici. » 18. Et Jésus le menaça, et le démon sortit de lui ; et l'enfant fut guéri depuis ce moment.

Luc, ix, 37. Et il advint, le lendemain, comme ils descendaient de la montagne, qu'une grande foule vint à sa rencontre ; 38. et voilà qu'un homme parmi la foule s'écria, disant : « Maître, je t'en prie, regarde mon fils, car il est mon seul enfant ; 39. et un esprit se saisit de lui, et aussitôt il crie et lui donne des convulsions, avec de l'écume, et à grand peine le quitte-t-il, après l'avoir brisé. 40. Et j'avais prié tes disciples de le chasser, et ils n'ont pas pu. » 41. Et répondant, Jésus dit : « O génération incrédule et dépravée, jusques à quand serai-je avec vous et vous souffrirai-je ? Amène ici ton fils. » 42. Et comme il s'approchait, le démon le jeta par terre et l'agita de convulsions. Et Jésus menaça l'esprit impur, et il guérit l'enfant et le rendit à son père. 43. Et tous furent stupéfaits du grand miracle de Dieu.

manda à son père : « Depuis combien de temps cela lui arrive-t-il ? » Et il dit : « Depuis son enfance ; 22. et souvent il l'a jeté tantôt dans le feu, tantôt dans l'eau, pour le faire périr. Mais, si tu peux quelque chose, viens à notre secours, par pitié pour nous. » 23. Et Jésus lui dit : « *Si tu peux !*... tout est possible à celui qui croit. » 24. Aussitôt, s'écriant, le père de l'enfant dit : « Je crois, viens en aide à mon défaut de foi. » 25. Et Jésus, voyant que la foule accourait, menaça l'esprit impur, lui disant : « Esprit muet et sourd, je te l'ordonne, sors de lui et n'y rentre plus. » 26. Et criant et se convulsant beaucoup, il sortit ; et (l'enfant) était comme mort, en sorte que plusieurs disaient qu'il était trépassé. 27. Et Jésus lui prenant la main, le fit lever, et il se leva.

La transition ne se fait pas sans quelque embarras dans les trois Évangiles. Dans Marc, Jésus et ses compagnons, qui sont trois des disciples, sont dits arriver « près des disciples » ; ils voient une foule qui entoure ceux-ci, et des scribes qui disputent avec eux [1] ; la foule voit Jésus, et il n'est plus question désormais des trois compagnons ; la foule est prise d'une sorte de terreur, dont on ne voit pas bien la raison, l'arrivée de Jésus pouvant provoquer un peu de surprise, mais non de trouble, et le peuple n'en accourt pas moins pour saluer le Sauveur [2]. Sans égard à cet empressement, et comme si rien ne gênait sa conversation avec ceux à qui ont affaire les disciples, Jésus demande à la foule ce qu'elle veut à ceux-ci [3] ; la question reste sans réponse directe, et la situation ne devient claire qu'avec le discours du père de l'épileptique apprenant à Jésus ce dont il s'agit.

La dispute avec les scribes est un hors d'œuvre, du moins au jugement de Matthieu et de Luc, qui l'ont passée sous silence ; elle est accessoire au récit du miracle, et l'on n'en dira plus rien dans la suite ; mais ce n'est pas sans raison que Marc en a parlé, bien qu'on ne voie pas d'abord la signification qu'il y attache ; s'il a voulu préparer ainsi l'apostrophe du Christ à la génération incré-

1. V. 14. καὶ ἐλθόντες πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶδον ὄχλον πολὺν περὶ αὐτοὺς καὶ γραμματεῖς συνζητοῦντας πρὸς αὐτούς. Ss. : « Et quand *il* vint...., *ils virent*.... ». AD, etc. ἐλθὼν... εἶδεν.

2. V. 15. καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος (Ss. omet π. ὁ. ὄ.) ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν, καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.

3. Mc. 16. τί συνζητεῖτε πρὸς αὐτοὺς ; D lit ἐν ὑμῖν. Mais le rapport de la question avec le v. 14 (*supr.* n. 1) ne permet guère d'adopter cette lecture, ou d'entendre πρὸς αὐτοὺς au sens réfléchi : « Qu'avez-vous à discuter entre vous ? »

dule et perverse, il a pu vouloir insinuer que l'impuissance provisoire des apôtres judaïsants à convertir le monde avait été corrélative au souci de leur controverse avec les Juifs, laquelle était superflue. Comme le narrateur a encore en pensée le miracle de la transfiguration et la comparaison de Jésus sur la montagne avec Moïse sur le Sinaï, on peut croire que la dispute des scribes avec les disciples correspond à la contestation des Israélites et d'Aaron fabriquant le veau d'or [1]. Pareillement la frayeur de la foule est en rapport avec celle que les anciens d'Israël ressentirent en voyant rayonner le visage de Moïse descendant de la montagne [2] ; l'empressement du peuple, en contradiction avec cette frayeur, pourrait venir de source. La question que Jésus fait en arrivant ne tient pas compte de la foule comme telle : c'est une addition du narrateur, qui se réfère à ce qui a été dit des scribes. Le discours du père servira de réponse ; mais il n'avait pas été conçu à cet effet ; en lui-même, il ne tend qu'à proposer le cas de l'exorcisme tenté en vain par les disciples. Ainsi l'ont compris les deux autres Synoptiques, aidés peut-être par la connaissance du récit qui est à la base de Marc.

Dans la perspective confuse du second Évangile, l'impuissance des disciples à chasser le démon est censée l'occasion de leur querelle avec les scribes, si toutefois cette querelle même n'est pas l'explication de leur impuissance ; l'objet de la controverse n'est pas le cas particulier d'exorcisme inefficace, mais le pouvoir de Jésus, ou plutôt, puisque le cas particulier figure l'œuvre du Christ, c'est la mission du Sauveur, que les apôtres ont essayé inutilement de démontrer aux Juifs réprouvés. Matthieu parle de « la foule », sans qu'on voie comment elle se trouve là, aucune affluence de peuple n'ayant été signalée antérieurement. Dans Luc, aussi bien que dans Matthieu et dans Marc, les trois apôtres qui arrivent avec Jésus semblent se perdre, aussitôt après la formule de transition, dans le groupe général des disciples [3].

Au premier rang de ceux que Jésus rencontra en venant rejoindre ses disciples se trouvait un homme qui avait amené au Sauveur

1. Ex. xxxii, 1-6.
2. Ex. xxxiv, 29-30.
3. Ils disparaissent auparavant dans Ss. Sc. Mt. 14 : « Et quand Jésus arriva près de la foule.... »

son fils malade. Dans Marc, l'homme est censé répondre à la question que Jésus fait aux disciples [1]. Dans Luc, il se met à crier au milieu de la foule, et c'est par son discours que le lecteur apprend la raison de cette manifestation. Dans Matthieu, l'homme se détache de la foule et se prosterne devant Jésus pour lui raconter son malheur : bien que cette mise en scène ait pu être influencée par d'autres récits [2], elle est assurément la plus naturelle. Selon Marc, le père expose comment il était venu pour présenter au Sauveur son fils possédé d'un esprit muet [3], c'est-à-dire, comme on le verra par la suite, d'un esprit qui, rendant l'enfant sourd et muet, est lui-même affecté, en quelque façon, de l'infirmité qu'il communique à son suppôt; mais l'esprit signale de temps en temps sa présence par des crises violentes, où se reconnaît l'épilepsie. On ne voit pas bien le rapport de ces crises intermittentes avec l'infirmité, qui doit être habituelle. Ni Matthieu ni Luc ne font mention de l'infirmité, qui complique mal à propos le cas et le discours.

Peut-être Marc, qui, dans l'affaire de Beelzeboul [4], n'a point parlé du démon muet, utilise-t-il ce trait, négligé d'abord par lui, afin de relever le miracle de l'épileptique, ou la signification de ce miracle, si le démoniaque représente ici, comme il est probable, l'humanité délivrée par le Sauveur de sa surdité spirituelle, et rendue capable de louer Dieu que le Christ lui a révélé. La guérison de l'épileptique constituerait le fond traditionnel du récit. Les deux autres évangélistes, qui ont parlé plus haut du démon muet, n'avaient aucune raison de maintenir la combinaison de Marc; on peut douter néanmoins qu'il l'eussent abandonnée, si une source où ils trouvaient séparées l'histoire du sourd-muet et celle de l'épileptique ne les eût invités à s'en dégager.

Dans Matthieu et dans Luc, le père commence par demander la guérison de son fils, et il est possible que ce trait vienne de source. La description de la maladie, qui est partagée entre deux endroits de Marc, est résumée dès l'abord. Au lieu de dire que l'enfant a un démon, et d'attribuer à cet esprit les crises épileptiques et les acci-

1. Mc. 16. τί συνζητεῖτε πρὸς αὐτοὺς; D lit ἐν ὑμῖν. Mais le rapport de la question avec le v. 14 (*supr.* p. 48, n. 1) ne permet guère d'adopter cette lecture, ou d'entendre πρὸς αὑτούς au sens réfléchi : « Qu'avez-vous à discuter entre vous ? »

2. Cf. Mt. viii, 5-6; I, 647.

3. V. 17. πνεῦμα ἄλαλον.

4. iii, 22. Cf. Mt. xii, 22-24; Lc. xi, 14-15; I, 696.

dents qui en résultaient, Matthieu dit qu'il est lunatique [1], qu'il souffre beaucoup, et qu'il tombe tantôt dans le feu, tantôt dans l'eau ; ces données plus ou moins cohérentes trahissent le travail de condensation auquel l'évangéliste s'est livré sur un récit plus développé que le sien, et l'on ne peut guère s'appuyer sur cette relation abrégée pour soutenir [2] que le récit primitif n'envisageait pas l'épilepsie comme un effet de la possession diabolique, mais comme une maladie ordinaire. Luc ajoute une pointe de sentiment au discours, en supposant que le possédé était enfant unique, comme le ressuscité de Naïn et la fille de Jaïr [3]; il attribue les crises épileptiques à l'esprit mauvais, et il les décrit d'après Marc, en atténuant un peu le réalisme de celui-ci ; il anticipe, dans ce qu'il dit de la difficulté avec laquelle le démon s'en va en laissant l'enfant brisé, la crise suprême que le second Évangile dit avoir été occasionnée par l'exorcisme de Jésus. Les trois évangélistes s'accordent dans le trait final, à savoir l'impuissance des disciples ; mais Marc et Luc disent que les disciples n'ont pu « chasser » l'esprit [4], tandis que Matthieu dit qu'ils n'ont pu « guérir » l'enfant [5]. Cette variante résulte de ce que Matthieu distingue les lunatiques des possédés [6]; mais il ne considère pas la distinction comme radicale, puisque la guérison s'effectuera par l'expulsion du démon, et qu'il emploie ailleurs [7] le mot « guérir » à propos des démoniaques.

Jésus répond au discours du malheureux père, ou plutôt à l'ensemble de la situation, par une véhémente apostrophe [8] dont on ne

1. V. 15. σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει.

2. B. Weiss, *E.* 105.

3. VII, 12; VIII, 42; I, 655, 814. Dans IX, 39, D, Ss. lisent ῥήσσει (cf. Mc. 18), au lieu de κράζει (cf. Mc. 26); ils rattachent ἐξαίφνης au premier verbe : « il le saisit tout à coup. »

4. Mc. 18. καὶ εἶπα τοῖς μαθηταῖς σου ἵνα αὐτὸ ἐκβάλωσιν καὶ οὐκ ἴσχυσαν. Lc. 40. καὶ ἐδεήθην τῶν μαθητῶν σου ἵνα ἐκβάλωσιν αὐτό, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν. Comparer le cas du serviteur d'Élisée, impuissant à ressusciter le fils de la Sunamite. II Rois, IV, 8-37.

5. V. 17. καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς σου, καὶ οὐκ ἠδυνήθησαν αὐτὸν θεραπεῦσαι.

6. Cf. IV, 24. δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους.

7. *Loc. cit.*

8. Mc. 19. ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν ; Mt. 17. ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, κτλ. La seconde épithète, reminiscence de Deut. XXXII, 5, pourrait avoir été introduite dans Lc. 41, d'après Matthieu; elle manquait dans le texte de Marcion.

voit pas bien le motif. On se demande contre qui le Christ s'emporte : contre le père, contre la foule, ou contre les disciples. Ce ne peut être contre le père seul, dont la requête est tout autre chose qu'un témoignage d'incrédulité ; ni contre la foule, qui ne semble pas animée de curiosité malveillante ; et, au point de vue de la vraisemblance historique, ce ne peut être non plus contre les disciples, auxquels Jésus n'a guère pu infliger pareille humiliation devant le peuple. Les disciples ne sont ni incrédules ni pervers, et conçoit-on que Jésus ait aspiré à être délivré de leur société ? Marc cependant signifie expressément que le blâme vise plusieurs individus, et les deux autres évangélistes l'ont pensé aussi, car ils ont soin de ne pas dire que Jésus s'adresse au père. Faut-il admettre que le blâme, sans viser personne en particulier, s'adresse à tout le monde [1], au père et à la foule, qui auraient voulu éprouver, sans y croire, le pouvoir des disciples, et aux disciples, qui n'auraient pas eu assez de confiance dans ce pouvoir, qu'ils tenaient de Dieu ; ou bien que la plainte de Jésus, se rapportant à une autre circonstance, a condamné d'abord l'appétit insatiable de miracles dont témoignait la foule [2] ?

Dans Marc, le querelle des scribes avec les disciples domine tous ces préliminaires de la guérison ; Jésus a demandé à la foule ou aux scribes, les deux se confondant pour représenter le judaïsme, ce qu'ils veulent aux disciples ; le père a expliqué le cas dont il s'agit ; avant de faire le miracle, Jésus apostrophe ceux qui ont eu part à la dispute [3] ; le père, comme tel, n'est pas visé. Le discours du Christ contient deux réponses : l'apostrophe générale, qui est sans lien réel avec les paroles du père, et l'ordre : « amenez-le-moi », qui est la vraie réponse à ces paroles. Si l'apostrophe a été ajoutée par le rédacteur à qui on doit la mention des scribes disputant et de la foule effrayée, la colère du Sauveur peut rappeler celle de Moïse quand, arrivé au pied du Sinaï, il voit le peuple dansant devant le veau d'or [4]. Mais l'idée de l'évangéliste n'en est pas plus claire. Il paraît coordonner à la querelle des disciples avec les

1. B. Weiss. *E.* 105. Schanz, *Mt.* 390.

2. Holtzmann, 86. Mc. viii, 12, est cas différent : Jésus se plaint qu'on demande des signes célestes, non qu'on lui amène des malades à guérir.

3. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει, au v. 19, semble répondre à καὶ ἐπηρώτησεν αὐτούς, au v. 16 ; mais dans l'intervalle se place : τί συνζητεῖτε πρὸς αὐτούς ;

4. Cf. Ex. xxxii, 18, et le reproche de Iahvé, xxxiii, 5.

Juifs leur impuissance devant le possédé. En cet état de choses, et vu ses dispositions à l'égard des disciples, il est peu croyable que l'apostrophe ne les vise pas. Cette apostrophe n'est pas plus violente que celle que Pierre a dû subir précédemment [1]. Tout le monde pourrait donc être associé dans le même blâme, en tant que concernant le judaïsme et les apôtres judaïsants. L'apostrophe, inexplicable au point de vue de l'histoire, se justifierait au point de vue symbolique du récit. Le père, qui a été parmi les interrogés, et qui a parlé pour tous, est compris dans le blâme, en tant qu'il représente la masse incrédule ; c'est pourquoi l'évangéliste lui fera donner plus loin une leçon de foi dont il est censé avoir profité, puisque le miracle s'accomplit. Le récit primitif ne cherchait pas sans doute à expliquer l'échec des disciples autrement que par la malice particulière du démon à chasser, comme il sera dit plus loin ; ni le père ni les autres témoins n'étaient à blâmer ; le père exposait le cas, et Jésus disait qu'on lui amenât le possédé.

Matthieu, qui ne parle pas des scribes, n'attribue aucun rôle à la foule, et fait intervenir le père seul, n'a mis en relief que l'insuccès des disciples ; c'est sur eux que paraît tomber l'apostrophe, et l'évangéliste doit les avoir en vue, puisqu'il explique leur échec par l'insuffisance de leur foi, et qu'il leur fait adresser, à la fin du récit, la leçon qui, dans Marc, est pour le père ; mais il y a disproportion entre les paroles de Jésus, qui supposent un défaut général de la foi nécessaire, et l'application qui en est faite à l'insuffisance de la foi chez les apôtres dans le cas particulier du lunatique. Dans Luc, les disciples sont également en vue avec le père, et l'apostrophe ne peut guère concerner la foule ; on ne voit pas non plus pourquoi le père, qui recourt en confiance à Jésus, mériterait un blâme ; le troisième Évangile suivrait donc ici le premier, et il ne semble pas que le rédacteur, en faisant donner au père l'ordre d'amener l'épileptique, ait voulu le présenter comme type de la génération incrédule [2]. Dans cette hypothèse, le miracle aurait dû plutôt lui être refusé, ou remis, comme dans Marc, après un acte de foi

1. Mc. VIII, 33 ; *supr.* pp. 19-21.

2. Le pluriel de Marc pourrait être entendu en ce sens ; mais il s'explique par rapport aux personnes qui gardent l'enfant pendant que le père parle à Jésus. Dans Mt. 17, Mc. 19, Ss. lit : « Apporte-moi ici ton fils » (cf. Lc. 41).

Sur l'ordre de Jésus, l'adolescent, qui était resté au milieu du groupe des disciples et de la foule, est présenté au Sauveur ; mais, en le voyant, il est pris d'une crise terrible, que Marc et Luc attribuent au démon. Pendant que le malheureux se roule par terre dans ses convulsions, Jésus interroge le père sur la maladie : il y a longtemps que de pareilles crises ont lieu ; le démon tient ce garçon depuis les années de sa première enfance ; et bien des fois il l'a jeté dans le feu et dans l'eau, suivant l'occasion, c'est-à-dire que, les attaques survenant inopinément, l'épileptique est tombé un peu partout, tantôt dans le feu, à la maison, tantôt dans l'eau, dehors. On a vu cette notice anticipée par Matthieu. Pour amener la leçon de la foi, et comme s'il voulait expliquer l'insuccès des disciples, Marc fait dire au père : « Si tu y peux quelque chose, viens-nous en aide, par pitié pour nous [1] ». Cet appel à la pitié a pu être ajouté par Marc, et transposé par les deux autres évangélistes au début de la scène ; ou bien il vient de source, en la place que lui assignent Matthieu et Luc, et Marc l'aura mis à la fin de la prière qui provoque la leçon de la foi. La dernière hypothèse n'est pas la moins vraisemblable. Quoi qu'il en soit, l'homme est censé douter du pouvoir de Jésus : puisque les disciples, qui agissaient au nom de leur Maître ont été impuissants, le Maître lui-même pourrait l'être aussi devant ce cas. Le Sauveur le reprend vivement : « *Si tu peux...!* Tout est possible à qui croit [2] » ; en d'autres termes : ce n'est pas le manque de pouvoir chez celui à qui l'homme s'adresse maintenant, qui fait obstacle à la guérison demandée, c'est le manque de foi chez celui qui demande cette guérison. Le père comprend et s'humilie [3] : il croit, il veut croire, et si cette foi est insuffisante, au jugement de Jésus, que Jésus l'aide à surmonter ce défaut [4], ou plutôt qu'il l'exauce, nonobstant ce défaut [5].

1. V. 22. ἀλλ' εἴ τι δύνῃ, βοήθησον ἡμῖν σπλαγχνισθεὶς ἐφ' ἡμᾶς.

2. V. 23. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῷ· τὸ εἰ δύνῃ, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι. La difficulté d'entendre τὸ εἰ δύνῃ a fait de bonne heure corriger ce passage. Ss. lit : « Si tu crois ». D et autres témoins : εἰ δύνῃ (ou δύνασαι) πιστεῦσαι. La reprise de Jésus n'a pas forme d'interrogation, et l'on doit traduire plutôt : « Quant au *si tu peux*, tout est possible au croyant. »

3. V. 24. εὐθὺς κράξας ὁ πατὴρ τοῦ παιδίου (D et d'autres témoins ajoutent μετὰ δακρύων) ἔλεγεν· πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ. Ss. « secours mon indigence ».

4. Holtzmann, 152.

5. Schanz, *Mk.* 298. βοήθει doit, en effet, se rapporter au même objet que βοήθησον, v. 22. « Secours mon incrédulité » ne signifie donc pas : « augmente ma foi », mais : « exauce-moi incroyant ».

La leçon de la foi est en rapport avec l'apostrophe à la génération incrédule. Matthieu, à la fin de ce récit, Luc [1] et Marc [2] lui-même, ailleurs, la feront donner aux disciples. Elle pourrait servir ici à prévenir toute interprétation fâcheuse de leur échec ; mais on peut se demander si elle ne rend pas compte aussi de leur impuissance. Bien qu'elle soit originairement indépendante du présent récit, elle a pu s'y rattacher de bonne heure, comme une instruction aux disciples, et avoir été connue comme telle par les trois évangélistes. Matthieu l'aura gardée à l'endroit où il la trouvait ; Luc l'aura transposée pour ne pas imputer directement aux disciples un manque de foi ; Marc l'aura dédoublée, parce qu'il avait une autre explication pour l'insuccès de l'exorcisme tenté par les disciples ; il a réservé la leçon aux apôtres pour plus tard, et il fait donner cette leçon au père, à raison du double rôle, symbolique et historique, qu'il lui attribue. L'échec des disciples n'en a pas moins une double explication : le manque de foi chez l'homme qui demandait la guérison, peut-être aussi chez les disciples, et le caractère particulier du démon à chasser. Mais la première est en réalité une leçon générale, plutôt qu'une explication du cas spécial dont il s'agit.

Cependant la foule, s'apercevant qu'un miracle va se faire, accourt pour en être témoin. Jésus n'attend pas qu'elle soit arrivée ; il commande à l'esprit de s'en aller, et, après une dernière convulsion, mêlée de cris, l'enfant reste immobile, comme s'il était mort. Le démon est parti, mais plusieurs se demandent si l'enfant n'a pas expiré au moment où le démon s'en allait. Jésus le prend par la main, et l'enfant, obéissant à ce geste, se lève guéri [3]. Marc paraît avoir oublié qu'il avait amené la foule dès le commencement auprès de Jésus ; ce qu'il dit de la décision rapide que prend le Sauveur, avant que le peuple soit arrivé, peut venir de source. L'ordre donné au démon précise les conditions de la possession et celles de la guérison [4]. Il était admis que les exorcismes devaient être exacts, pour ne laisser à l'esprit malin aucun subterfuge ni échappatoire : « esprit muet et sourd » équivaut à une désignation personnelle du

1. xvii, 5-6.
2. xi, 22-24 (Mt. xxi, 21).
3. V. 29. ὁ δὲ Ἰησοῦς κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτοῦ ἤγειρεν αὐτόν, καὶ ἀνέστη.
4. V. 25. τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα, ἐγὼ ἐπιτάσσω σοι, ἔξελθε ἐξ αὐτοῦ καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς εἰς αὐτόν.

démon qui doit être expulsé ; « je te l'ordonne » exprime nettement la volonté de Jésus ; « sors et ne reviens pas » est dit en vue des circonstances de la maladie, crises dont chacune était comme un retour offensif de l'esprit. La formule entière, ou tout au moins la première partie, qui est en rapport avec la complication de surdité, propre au second Évangile, doit être de Marc. La source ne mentionnait sans doute qu'une menace impérative [1], comme Matthieu et Luc, sans indiquer les paroles. La prolongation de l'entretien entre Jésus et le père fait que la dernière convulsion semble appartenir à une crise distincte de celle qui a saisi l'épileptique à l'aspect du Sauveur ; mais, si l'on fait abstraction de ce qui regarde le manque de foi du père, rien n'oblige à supposer une double crise ; en voyant l'enfant tomber et se débattre, Jésus s'est informé du temps écoulé depuis les premières manifestations de ce mal ; le père a répondu simplement à la question posée ; et Jésus, voyant venir la foule, commande à l'esprit, qui est censé partir en causant une dernière et plus terrible convulsion de l'enfant [2]. Les détails concernant l'apparence de mort, et le mouvement du Sauveur prenant l'enfant par la main pour qu'il se lève, correspondent à ce qu'on lit dans l'histoire de la fille de Jaïr [3], et pourraient en être imités.

Toute cette conclusion est fort abrégée dans les deux autres Synoptiques. Dans Matthieu, Jésus, dès qu'il a donné l'ordre de lui amener l'enfant, menace le démon, qui s'en va aussitôt, et l'évangéliste observe que la guérison fut instantanée et définitive, comme il a dit pour l'hémorroïsse et la fille de la Cananéenne [4]. Luc signale, d'après Marc, la crise qui survient lorsqu'on amène l'enfant devant Jésus, et tout aussitôt la menace au démon, avec la guérison du possédé ; il termine, comme pour le ressuscité de Naïn [5], en disant que Jésus rendit l'enfant à son père, et que tous les assistants furent frappés d'un si grand miracle.

1. Noter l'emploi de ἐπετίμησεν dans les trois Évangiles.

2. V. 26. καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν (cf. I, 26 ; I, 451). Comme il s'agit de cris inarticulés, κράξας ne contredit pas ce qui a été dit du démon muet ; mais ce trait est plus facile encore à expliquer si le récit primitif ne faisait pas le démon sourd-muet.

3. v, 39, 41-42 ; I, 822, 824.

4. IX, 22 ; XV, 28 (cf. VIII, 13) ; I, 816, 818 ; 976.

5. VII, 15-16 ; I, 656. On peut soupçonner aussi une influence de Mc. VII, 37, guérison du sourd-muet.

MARC, XI, 28. Et étant entré dans la maison, ses disciples lui demandèrent en particulier : « Pourquoi, nous, n'avions-nous pu le chasser? » 29. Et il leur dit : « Cette espèce ne peut sortir autrement que par la prière ».

MATTH., XVII, 19. Alors les disciples, s'approchant de Jésus en particulier, dirent : « Pourquoi, nous, n'avions-nous pu le chasser ? » 20. Et il leur dit : « A cause de votre peu de foi. Car je vous (le) dis en vérité, si vous avez de la foi comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne : « va-t-en d'ici là », et elle ira, et rien ne vous sera impossible. »

Luc a mieux aimé ne pas insister sur la raison qui avait empêché les disciples de chasser le démon, et il ne dit rien de la question posée sur ce point à Jésus ; s'il a connu l'explication de Marc, il a pu n'en être pas satisfait ; s'il a connu celle de Matthieu, il a préféré la séparer du récit pour en faire une instruction spéciale ; on peut croire qu'il les a connues toutes les deux, et qu'il a délibérément négligé les différentes combinaisons rédactionnelles où il trouvait la leçon de la foi. Marc parle d'une maison où Jésus serait entré après le miracle [1] : dans la perspective du second Évangile, ce serait une maison où le Sauveur et ses disciples auraient reçu l'hospitalité en quelque endroit proche de Panéas. Originairement, ce pouvait être « la maison » de Capharnaüm. Matthieu néglige ce détail : les disciples demandent en particulier au Sauveur pourquoi ils n'ont pu eux-mêmes chasser le démon.

Selon Marc, Jésus aurait répondu que cette espèce de démons ne pouvait être chassée que par la prière [2]. A quoi la plupart des témoins ajoutent, peut-être à tort, le jeûne [3]. La même explication vient en supplément dans le texte ordinaire de Matthieu [4]. Étant donnée la question des disciples, la prière doit s'entendre du moyen auquel doivent recourir les exorcistes, bien que la formule : « sortir par la prière », soit équivoque. La nécessité de la prière chez ceux qui demandent la guérison des possédés [5] serait indiquée assez mal

1. V. 28. καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς οἶκον.
2. V. 29. τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελθεῖν εἰ μὴ ἐν προσευχῇ (אB, lat. *k*).
3. καὶ νηστείᾳ. Ss. met le jeûne avant la prière.
4. V. 21. τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ. Manque dans אB, Ss. et Sc.
5. B. WEISS, *E*. 227.

à propos, puisque Jésus a déjà réclamé la foi comme disposition indispensable et suffisante chez celui qui sollicite le miracle. Comme il s'agit d'une espèce de démons qui résistent aux exorcismes communs, l'on veut dire qu'une force morale plus grande, puisée dans la prière, est exigée de celui qui veut les chasser [1]. Matthieu parle volontiers de la petite foi des disciples ; il s'en sert ici pour expliquer leur mésaventure [2], et introduire la sentence traditionnelle sur la toute-puissance de la foi. Cette sentence est constituée par l'image du grain de sénevé et l'exemple de la montagne transportée. L'addition : « et rien ne vous sera impossible [3] », semble faire écho à la parole que Jésus, dans Marc, dit au père de l'épileptique : « tout est possible à qui croit. »

1. Holtzmann, 153.

2. V. 20. διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν (ℵB. Ss. CD etc. ἀπιστίαν) ὑμῶν. La suite paraît supposer que les disciples n'auraient pas eu de foi, même comme un grain de senevé; mais cette contradiction résulte de la combinaison rédactionnelle, et peut expliquer la substitution de ἀπιστία à ὀλιγοπιστία, mot rare et qui exprime bien l'idée que Matthieu se fait des apôtres (cf. vi, 30; viii, 26 ; xiv, 31 ; xvi, 8). L'application du v. 17 aux disciples ne semble pas décisive pour ou contre l'une des deux leçons.

3. καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν. Écho de Mc. 23; *supr.* p. 54, n. 2.

XLIV

L'AVENIR DU FILS DE L'HOMME

Marc, ix, 30-32. Matth., xvii, 22-23. Luc, ix, 43-45.

Marc, ix, 30. Et partant de là, ils traversèrent la Galilée ; et il ne voulait pas qu'on le sût. 31. Car il instruisait ses disciples et leur disait : « Le Fils de l'homme sera livré entre les mains des hommes, et ils le feront mourir ; et mis à mort, après trois jours il ressuscitera. » 32. Et ils ne comprenaient pas cette parole, et ils n'osaient pas lui en demander l'explication.

Matth., xvii, 22. Et pendant qu'ils voyageaient ensemble en Galilée, Jésus leur dit : « Le Fils de l'homme va être livré entre les mains des hommes, 23. et ils le feront mourir ; et, le troisième jour, il ressuscitera. » Et ils furent fort affligés.

Luc, xi, 43 *b*. Et comme tous étaient dans l'admiration de tout ce qu'il faisait, il dit à ses disciples : 44. « Prêtez bien l'oreille à ces discours ; car le Fils de l'homme va être livré entre les mains des hommes. » 45. Et ils ne comprenaient pas cette parole, et elle restait voilée pour eux, afin qu'ils ne l'entendissent point ; et ils n'osaient l'interroger au sujet de cette parole.

Dans les deux premiers Évangiles, cette prophétie de la passion se trouve séparée des événements antérieurs par un certain intervalle. Selon Marc, Jésus quitte le pays de Césarée et traverse la Galilée avec ses disciples, se rendant à Capharnaüm[1]. Il voyage incognito[2] afin d'être tout à ses disciples, sans être dérangé par la foule. Le rédacteur du premier Évangile évite, peut-être avec intention, de dire d'où vient Jésus[3], et mentionne seulement le voyage en Galilée, sans insister, comme Marc, sur l'instruction les dis-

1. V. 30. κἀκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γαλιλαίας. Dans la source de Marc, cette indication pouvait rejoindre immédiatement viii, 27-30, ix, 1, 11-12*a*, 13, et être suivie de ix, 33, καὶ ἦλθον εἰς Καφαρναούμ.

2. καὶ οὐκ ἤθελεν ἵνα τις γνοῖ (cf. viii, 24). On ne saurait dire si ce détail appartient à la source, ou s'il a été introduit en vue de ce qui suit.

3. V. 22. συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ (ℵB, it. Vg.). DC etc. ἀναστρεφομένων peut être une correction.

ciples. Luc, n'ayant pas parlé du voyage à Césarée, ne dit rien du retour, en sorte que Jésus, après la guérison de l'épileptique, paraît n'avoir qu'à se tourner vers les disciples pour leur adresser sa prophétie. Mais la transition ne demande pas à être interprétée à la rigueur : « Comme *tous* étaient dans l'admiration de *tout* ce qu'il faisait [1] » ne vise pas seulement le récit qui précède, mais une situation d'ensemble, à laquelle répond une instruction d'une portée générale. La transfiguration, comme la confession de Pierre, aboutit à une prophétie de la passion. Il semble même que la prophétie ait été introduite pour compléter l'histoire de la transfiguration, comme elle a complété celle de la confession. Elle pourrait avoir été reliée à la simple indication du voyage, fournie par la même source que la confession de Pierre et les paroles qui s'y rattachaient primitivement. En tout cas, la seconde prophétie a été copiée sur la première, et introduite aussi pour montrer que les disciples galiléens, prévenus de l'idée du Messie glorieux, avaient été lents à comprendre le mystère de la croix.

Jésus est dit traverser rapidement, et en se dérobant à l'attention publique, les lieux où son ministère a provoqué jadis le plus d'enthousiasme : on le montre détournant ses disciples des illusions que ses miracles mêmes pourraient contribuer à entretenir, et les familiariser avec la pensée de sa mort. La principale différence qui existe entre la seconde annonce de la passion et la première, dans Marc et dans Matthieu, porte sur la formule du commencement : « Le Fils de l'homme va être livré entre les mains des hommes [2] ». Cette formule est précisément ce que Luc a retenu. Est-ce ainsi que la prophétie était exprimée dans les plus anciens récits [3], et l'aurait-on complétée d'après la relation plus développée qui a été rencontrée plus haut ? On n'a aucune raison de le supposer ; car Luc abrège pour éviter une répétition, et l'on s'explique de moins en moins

1. V. 43. Cette formule vague et solennelle paraît destinée à remplacer l'indication historique de Marc, qui n'avait plus de signification pour le rédacteur.

2. Mc. 31. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται (Mt. 22. μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι. Lc. 22. ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι) εἰς χεῖρας ἀνθρώπων. Noter l'emploi constant de la formule « Fils de l'homme », dans ces prophéties de la passion, qui appartiennent à une couche secondaire de la tradition évangélique. Ss. lit encore dans Mc. 31 : « le troisième jour » (cf *supr*. p. 17, n. 1).

3. J. Weiss, 442. *AE*. 251.

comment les disciples ont pu ne pas comprendre une prédiction aussi claire. Dans la réalité de l'histoire, et sans doute aussi dans la source de Marc, c'était en vue du voyage à Jérusalem, ou plutôt dans la poursuite de ce voyage déjà commencé [1], que Jésus se hâtait; s'il traversait incognito la Galilée, c'était pour ne pas attirer l'attention d'Hérode; il n'était pas autrement préoccupé de sa mort prochaine ni de l'instruction des disciples.

Marc observe que les apôtres ne comprenaient pas ce que signifiait le discours de Jésus, mais qu'ils n'osaient pas en demander l'explication [2]. Il n'est peut-être pas nécessaire de chercher d'autres motifs à cette réserve qu'une timidité ou un respect inintelligents [3]. L'évangéliste sait que les apôtres ne s'attendaient pas à la mort de Jésus, et comme il suppose que cette mort a été annoncée très nettement, il est amené à dire que Jésus n'avait pas été compris, et qu'on ne lui avait pas demandé d'éclaircissement. Matthieu dit que les disciples furent affligés [4], ce qui donnerait à penser qu'ils avaient compris, et qu'ils avaient été plus frappés de la mort que de la résurrection. D'après Marc, les disciples ne comprennent pas mieux les prévisions de Jésus que les paraboles; mais le Sauveur ne leur explique pas les prédictions. Dans le cas présent, l'évangéliste enchérit sur ce qu'il a dit après la confession de Pierre. Simon avait compris que Jésus parlait de sa mort, et il ne voulait pas que le Christ mourût. Maintenant ni lui ni ses compagnons ne verraient où tend la prophétie de la passion et de la résurrection. Cette divergence ne doit pas faire attribuer la seconde prédiction à une autre source que la première; mais l'évangéliste, varie ses formules selon les conditions de la mise en scène; l'inintelligence de tous les disciples signifie, au fond, la même chose que la répugnance de Simon; mais celle-ci est en rapport avec les circonstances de la confession, et celle-là avec l'insuccès collectif des disciples dans l'affaire de l'épileptique.

Luc introduit la prédiction par une sorte d'exorde : « Prêtez

1. Wellhausen, *Mc.* 79.

2. V. 32. οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα, καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι.

3. D'après Holtzmann, 153, les apôtres, ne comprenant rien au discours, soupçonnent que l'objet en est funeste et craignent d'en trop savoir. D'après B. Weiss, *E.* 228, ne comprenant pas pourquoi Jésus dit qu'il mourra, ils s'abstiendraient de le questionner, par crainte d'une révélation pire encore.

4. V. 13. καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα.

l'oreille à ces discours [1] ». L'objet des « discours » pourrait être ce qui suit [2]; mais on ne trouve après cela qu'une « parole », comme l'évangéliste le dit lui-même [3]. On pourrait donc aussi bien rapporter l'exhortation aux faits qui précèdent [4], à savoir la guérison de l'épileptique, et même le miracle de la transfiguration, que rien, dans le troisième Évangile, ne sépare de la prophétie. Le mot « discours » serait à entendre dans le sens de faits, suivant le langage de l'Ancien Testament. Qu'on se souvienne des prodiges qui attestent la messianité de Jésus, parce que le temps arrive où il sera livré aux hommes, et où l'on pourrait être tenté de le croire abandonné de Dieu. Dans l'autre hypothèse, l'emploi du mot « parole » serait à expliquer par l'influence de Marc, et l'invitation à entendre ferait ressortir ce qui sera dit aussitôt, à savoir que les apôtres n'ont pas compris; la prédiction serait donnée comme mystérieuse, et le cas se présenterait dans les mêmes conditions que la parabole du Semeur [5]. Cependant, ajoute l'évangéliste, il entrait dans les vues de la Providence qu'ils ne comprissent pas ce discours, qui demeura obscur pour eux, sans qu'ils osassent demander un éclaircissement à leur Maître. L'inintelligence des disciples est ainsi palliée autrement que dans Matthieu : il ne tenait pas à eux de comprendre, c'est Dieu, pour ainsi dire, qui les en empêchait.

1. V. 44. θέστε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους. Luc compense par cette addition ce qu'il omet de la prophétie. La forme hébraïsante de ce passage et du v. 45 imite le langage des Septante, et l'hypothèse d'une source judéochrétienne (J. Weiss, *loc. cit.*) paraît superflue.

2. J. Weiss, *loc. cit.* Dans cette hypothèse, γάρ (cf. *supr.* p. 60, n. 2) est explicatif.

3. V. 45. οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο.... καὶ ἐφοβοῦντο ἐρωτῆσαι αὐτὸν περὶ τοῦ ῥήματος τούτου.

4. Schanz, *Lk.* 281.

5. Cf. viii, 8 ; I, 737.

XLV

LE POISSON

MATTH., XVII, 24-27.

Ce récit, propre au premier Évangile, est attribué par les critiques à la tradition orale ou à une source particulière. Matthieu l'aurait inséré dans le cadre de Marc, par manière de préambule à la question des places dans le royaume céleste, non à cause du miracle qui est supposé à la fin, puisqu'il ne prend pas la peine de le raconter, mais pour la déclaration de Jésus touchant le tribut. L'évangéliste aurait recueilli cette anecdote, parce qu'il y voyait la réponse à une question qui se posait autour de lui, à savoir si les chrétiens étaient tenus à payer l'impôt du temple. Cette question n'ayant d'intérêt que pour les judéo-chrétiens, c'est dans leur milieu que le récit se serait formé[1]. Comme le didrachme a été payé, encore après l'an 70, à l'autorité romaine, on pourrait être tenté d'abaisser jusqu'au temps de Domitien la date du récit ; mais, même dans l'hypothèse de la fiction, l'histoire n'a de sens que si le temple existe encore[2].

Cependant la narration n'est pas de celles qui sont dues au rédacteur ; elle ne contient rien que de vraisemblable en soi, et comme elle se présente en temps et en lieu convenables, on a peut-être tort de penser qu'elle ne vient pas d'une source ancienne. Son contenu était dépourvu d'intérêt pour Marc et pour Luc, qui ont pu volontairement la passer sous silence. On remarquera que la querelle sur les préséances double, dans Marc, l'incident qui suivra la troisième prophétie de la passion[3]. Il est possible que l'affaire du didrachme ait été l'incident caractéristique du dernier séjour à Capharnaüm. Sinon l'on devrait supposer que Matthieu a merveilleusement choisi la place qui convenait à ce récit. L'époque de la collecte s'ac-

1. HOLTZMANN, 262. WELLHAUSEN, *Mt.* 89.
2. WERNLE, 193. WELLHAUSEN, *Mt.* 90.
3. Cf. IX, 33-35 ; et X, 35-45.

corde avec celle où conduit l'arrangement général des faits dans le cadre synoptique.

MATTH., XVII, 24. Et quand ils furent venus à Capharnaüm, ceux qui percevaient le didrachme s'approchèrent de Pierre et dirent : « Votre maître ne paie-t-il pas le didrachme ? » 25. Il dit : « Si. » Et comme il entrait dans la maison, Jésus le prévint, disant : « Que t'en semble, Simon ? De qui les rois de la terre perçoivent-ils les tributs ou l'impôt ? Est-ce de leurs fils ou bien des étrangers ? » 26. Et comme il disait : « Des étrangers », Jésus lui dit : « Donc les enfants sont exempts. 27. Mais, pour que nous ne les scandalisions pas, va-t-en à la mer jeter l'hameçon, et le premier poisson qui montera, tire-le, et lui ouvrant la bouche, tu y trouveras un statère : prends-le et donne-le pour moi et pour toi. »

Au temps de Néhémie, tout israélite âgé de vingt ans et au-dessus payait annuellement une contribution d'un tiers de sicle d'argent pour l'entretien du temple[1] ; plus tard, l'impôt fut élevé à un demi-sicle (équivalent du didrachme), et les Juifs de la dispersion le payaient comme ceux de Palestine. On en fondait l'obligation sur le passage de l'Exode[2] où le Seigneur exige des enfants d'Israël un demi-sicle par tête pour le service du tabernacle. Il ne peut être question ici de l'impôt romain de la capitation, qui était alors exigé en Judée et en Samarie, mais non sur les terres d'Hérode Antipas. L'argumentation du Sauveur suppose qu'il s'agit d'un impôt proprement juif, non d'un impôt romain, ni d'une contribution payée au tétrarque de Galilée. Jésus fera une tout autre réponse quand on lui demandera s'il faut payer le tribut à César. Le didrachme[3] était perçu à la fin du mois d'adar (février-mars).

Ceux qui étaient chargés de le recueillir, on observera que ce ne sont pas des publicains ou percepteurs des contributions civiles[4], s'adressent à Pierre au moment où il rentre dans sa maison, le Sauveur étant censé y être déjà. Rien de plus naturel dans l'hypothèse de l'historicité, puisque Jésus est chez Pierre ; dans l'hypothèse de la fiction, Pierre serait le représentant de la communauté

1. NÉH. X, 33.
2. XXX, 12-16.
3. Environ un franc quatre-vingts. Cf. SCHÜRER, II, 258-260.
4. V. 24. προσῆλθον οἱ τὰ δίδραχμα λαμβάνοντες.

chrétienne [1]. La façon dont les collecteurs posent leur question : « Votre maître [2] ne paie-t-il pas le didrachme ? » ferait croire qu'il n'y a pas de précédents, et que Jésus est requis pour la première fois de payer la contribution à Capharnaüm. Les collecteurs n'ont pas l'air très sûrs d'obtenir ce qu'ils réclament, sans doute parce qu'ils tiennent Jésus pour un observateur peu zélé de la Loi. On n'est pas obligé de supposer que le temps normal du paiement est déjà passé [3] ; bien moins encore que les collecteurs connaissent les prétentions messianiques du Sauveur [4], puisque celui-ci ne se donnait pas pour le Messie, et que les Galiléens, jusqu'à ce moment, ne l'ont pas regardé comme tel.

Pierre, jugeant d'après la conduite ordinaire de son Maître en matière d'observances légales, dit que le didrachme sera payé ; puis il entre dans la maison [5], pour avertir Jésus. Mais le Christ, instruit, on ne dit pas comment, de ce qui se passait, prend le premier la parole [6] pour discuter avec le prince des apôtres l'obligation du tribut. Il compare les exigences de la société théocratique avec celles de la société civile : « De qui les rois de la terre perçoivent-ils les tributs et le cens », c'est-à-dire, en langage moderne, les impôts indirects et les impôts directs ? « Est-ce de leurs enfants ou bien des étrangers [7] », c'est-à-dire de ceux qui n'appartiennent pas à leur famille? Pierre s'empresse de répondre [8] que les fils des rois ne paient pas l'impôt, mais que ce sont les sujets. Pour comprendre ce raisonnement, il faut se rappeler que l'impôt, selon la conception orientale, frappe, dans un État, les tribus ou nations soumises par conquête, non le peuple conquérant et maître [9]. Donc, reprend Jésus, le Fils de Dieu et les enfants du royaume des cieux [10] ne doivent pas la con-

1. Wellhausen, *Mt.* 90.
2. V. 24. Ss. « *Ton* maître ne paie-t-il pas *ses* drachmes ? »
3. B. Weiss, *E.* 106.
4. *Id. ibid.*
5. V. 25. Ss. « dans *sa* maison ».
6. V. 25. προέφθασεν αὐτόν.
7. οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς ἀπὸ τίνων λαμβάνουσιν τέλη ἢ κῆνσον ; ἀπὸ τῶν υἱῶν αὐτῶν ἢ ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων ;
8. Noter la tournure rapide εἰπόντος δέ· qui n'est pas ordinaire à Matthieu, et qui se rencontre dans le fragment évangélique du Fayoum.
9. Wellausen, *Mt.* 89.
10. V. 16. ἄραγε ἐλεύθεροί εἰσιν οἱ υἱοί. Cette distinction entre les enfants du

tribution qu'on réclame pour le temple de leur Père. Il ne blâme pas Pierre de la réponse qu'il a faite, mais il lui donne une leçon sur le sujet. En principe, il n'y a pas obligation pour lui ni pour son disciple de payer le didrachme ; il convient néanmoins de le faire, parce que le refus serait nterprété comme injurieux à la majesté du temple [1]. Pierre devra donc s'en aller pêcher, non au filet, car il ne faudra pas beaucoup de poissons pour réaliser la somme demandée, mais à la ligne. Dans a bouche du premier poisson qu'il prendra, il trouvera un statère, ou tétradrachme, juste ce qu'il faut pour deux personnes, et il paiera pour son Maître et pour lui-même [2]. Jésus n'a pas d'argent sous la main ; il n'en aura pas davantage quand on 'interrogera sur le tribut de César.

Le narrateur n'a pas voulu signifier que Pierre devait prendre dans la mer de Galilée un poisson qu'il vendrait quatre drachmes sur le marché [3]. On ne peut même supposer que tel soit le sens des paroles attribuées à Jésus, l'évangéliste ayant pris à la lettre ce que le Sauveur avait dit par métaphore [4]. Mais il est probable que le miracle, qui tient si peu de place dans le récit, y a été, en effet, surajouté, et que, dans la rédaction primitive, Jésus disait à Pierre d'aller pêcher et de « trouver », c'est-à-dire de « gagner » ainsi le statère qu'il donnerait aux collecteurs [5]. L'évangéliste, ou peut-être un glossateur, aura pensé que Pierre devait « trouver » le statère dans la bouche du poisson.

royaume, parmi lesquels Jésus se compte avec Pierre, et les sujets de la Loi, ne correspond-elle pas au sentiment de Jésus sur le royaume des cieux plutôt qu'à la situation des premières communautés vis-à-vis du judaïsme légal ?

1. V. 27. ἵνα δὲ μὴ σκανδαλίσωμεν αὐτούς. L'analogie de ce cas avec III, 15 (Holtzmann, 261), est plus apparente que réelle.

2. πορευθεὶς εἰς θάλασσαν βάλε ἄγκιστρον καὶ τὸν ἀναβάντα πρῶτον ἰχθὺν ἆρον, καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ εὑρήσεις στατῆρα· ἐκεῖνον λαβὼν δὸς αὐτοῖς ἀντὶ ἐμοῦ καὶ σοῦ.

3. Opinion de Paulus.

4. Holtzmann, 262, suppose une métaphore analogue à IV, 19 (XIII, 47-48) ; mais quel rapport y a-t-il entre la pêche des hommes et l'impôt du didrachme ?

5. Blass croit pouvoir omettre les mots ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ, et lire εὑρήσει : le poisson « se vendra » un statère. D, Ss. Sc. plusieurs mss. lat. lisent ἐκεῖ après στατῆρα ; mais Ss. omet ἐκεῖνον λαβών. καὶ εὑρήσεις στατῆρα ἐκεῖ· δὸς αὐτοῖς κτλ. donnerait un sens satisfaisant. ἀντὶ ἐμοῦ κτλ. signifie « pour moi etc. », le statère faisant le didrachme de Jésus et celui de Pierre, sans allusion au « rachat » (λύτρα τῆς ψυχῆς) exprimé dans Ex. XXX, 12.

XLVI

LES PETITS

Marc, ix, 33-50 ; Matth., xviii, 1-9 ;
Luc, ix, 46-50 ; xvii, 1-2.

Après la seconde prophétie de la passion, Marc amène une série d'instructions assez mal liées, qu'il a dû emprunter au recueil de discours. Matthieu ne laisse pas de suivre Marc, sans se soucier des doublets qui en résultent. Luc, plus attentif à éviter les répétitions, ne retient pas ici tout ce qu'on trouve dans le second Évangile.

Marc, ix, 33. Et ils vinrent à Capharnaüm. Et arrivé à la maison, il leur demanda : « De quoi vous entreteniez-vous pendant le chemin ? » 34. Et ils gardèrent le silence ; car ils avaient discuté entre eux, dans le chemin, qui était le plus grand. 35. Et s'étant assis, il appela les Douze et leur dit : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous, et le serviteur de tous. »

36. Et prenant un enfant, il le mit au milieu d'eux, et, l'ayant embrassé, il leur dit : 37. « Quiconque reçoit un de ces enfants en mon nom, me reçoit ; et quiconque me reçoit, ce n'est pas moi qu'il reçoit, mais Celui qui m'a envoyé. »

Matth. xviii, 1. A cette heure, les disciples s'approchèrent de Jésus en disant : « Qui est le plus grand dans le royaume des cieux ? » 2. Et appelant un enfant, il le mit au milieu d'eux 3. et dit : « Je vous (le) dis en vérité, si vous ne changez et ne devenez comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux. 4. Celui donc qui se fera petit comme cet enfant, celui-là sera le plus grand dans le royaume des cieux. 5. Et celui qui reçoit un enfant (comme) celui-ci, en mon nom, me reçoit. »

Luc, ix. 46. Et il leur vint en pensée (de se demander) qui était le plus grand d'entre eux. 47. Et Jésus, (qui) connaissait la pensée de leurs cœurs, prenant un enfant, le mit auprès de lui 48. et leur dit : « Quiconque reçoit cet enfant en mon nom, me reçoit, et quiconque me reçoit reçoit Celui qui m'a envoyé. Car celui qui se trouve être le plus petit parmi vous tous, celui-là sera grand. »

Selon Marc, Jésus arrive à Capharnaüm, ayant traversé la Galilée ; entré « dans la maison [1] », c'est-à-dire la maison de Pierre, où il logeait ordinairement, il fait aux disciples une question qui les embarrasse : « De quoi parliez-vous en route ? » Les disciples se gardent bien de répondre : ils avaient discuté entre eux qui était le plus grand [2]. L'expression est un peu vague. Plus loin [3] les disciples chercheront querelle aux fils de Zébédée, qui ont demandé les deux premières places dans le royaume des cieux. Il s'agit ici d'une discussion analogue, si toutefois ce n'est pas la même qui s'est dédoublée dans la tradition, ou qui a été dédoublée par le rédacteur du second Évangile. La leçon que Jésus donne est identique dans les deux cas, et cette circonstance a déterminé sans doute les modifications que la donnée de Marc a subies dans Matthieu et dans Luc. Comme l'anecdote de l'enfant embrassé par Jésus revient également deux fois, on pourrait se demander si le rédacteur ne l'avait pas trouvée d'abord en cet endroit, et si, après l'avoir adaptée plus ou moins heureusement à la leçon du service apostolique, il ne l'a pas reproduite plus loin dans sa forme primitive. Rien ici ne la prépare, et on ne voit pas d'où vient l'enfant que Jésus prend ainsi, étant dans la maison de Pierre. Marc est préoccupé de montrer comment les apôtres, si désemparés devant le mystère de la croix, ne comprenaient pas mieux la loi de leur propre mission. L'intention sera plus significative encore si l'on suppose que l'incident a pris la place de l'anecdote relative au tribut [4], qui aurait précédé dans la source celle des enfants que l'on amenait à Jésus pour les bénir. Et si l'évangéliste ne parle pas des places du royaume, c'est peut-être qu'il a pensé au rôle des apôtres dans les premières communautés et à leur attitude envers Paul. Bien que la leçon donnée aux Douze soit parfaitement authentique en elle-même, Marc en ferait la justification implicite de l'Apôtre des Gentils, et penserait des apôtres-colonnes ce qu'on lit dans l'Épître aux

1. V. 33. καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος. Ss. « Et il vint à C., et quand il fut rentré dans *sa* maison. » Cf. *supr.* p. 65, n. 5.

2. V. 34. πρὸς ἀλλήλους γὰρ διελέχθησαν τίς μείζων. D (mss. lat. Vg.) ajoute γένηται αὐτῶν ; Ss. « qui serait (le plus) grand ».

3. x, 41. Dans Mc. 37, Ss. lit : « Et il le *regarda* (cf. *infr.* p. 70, n. 4) et il dit : « Quiconque reçoit » etc.

4. Cf. *supr.* p. 63.

Galates[1]. La même intention peu être soupçonnée derrière l'anecdote de Jean, le plus connu des fils de Zébédée, blâmé par Jésus pour avoir voulu, de concert avec les autres apôtres, obliger un homme qui n'avait pas suivi le Sauveur à cesser les exorcismes qu'il pratiquait en son nom. La distinction que l'on pourrait soupçonner entre les Douze et le reste des disciples[2] serait beaucoup moins en rapport avec la situation historique de l'Évangile, dans les derniers temps du ministère galiléen, qu'avec l'application visée par le narrateur : aucun privilège de domination n'appartient aux apôtres galiléens ; ils ont été appelés à un ministère de dévouement auquel d'autres peuvent être associés, qui y prennent rang selon la grandeur de leur abnégation et de leur zèle dans le service évangélique.

Le trait de l'enfant que Jésus embrasse[3] et montre aux disciples, en le recommandant à leur bienveillance, n'a de sens en lui-même et de rapport avec le contexte que si l'on restitue par conjecture l'enchaînement des idées dans l'esprit du rédacteur. Il est singulier qu'un enfant représente Jésus à tel point qu'on reçoive Jésus en recevant l'enfant, comme on reçoit Dieu en recevant Jésus[4]. Ce n'est pas le premier enfant venu qui peut se prévaloir du nom du Christ ; car, pour être reçu « au nom » du Christ, il faut porter ce nom avec soi. L'enfant à recevoir est donc envoyé de Jésus, comme Jésus est envoyé de Dieu. C'est l'apôtre, comme on le voit en Matthieu, où cette sentence a place dans le discours de mission[5]. Marc fait recommander aux Douze d'avoir égard aux « petits » apôtres ; on peut croire qu'il a surtout en vue le « petit » Paul, « le moindre des apôtres », qui n'était « pas digne d'être appelé apôtre », mais

1. II, 2, 6-9.

2. En supposant que les Douze, au v. 35, ne se confondent pas tout-à-fait avec les disciples mentionnés précédemment ; mais les Douze s'identifient plutôt aux disciples, et si l'évangéliste parle des Douze, ce doit être par l'influence du récit (x, 41) où l'on oppose les « dix » aux fils de Zébédée. Noter que, dans Mc. 35, D omet καὶ λέγει αὐτοῖς, avec la sentence qui suit, rattachant le v. 36 à καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα.

3. Cf. x, 16.

4. Que l'enfant doive être prisé autant que Jésus, et conséquemment que Dieu (Wernle, 31), le texte de Marc ne le dit nullement.

5. Cf. Mc. 37. ὃς ἂν ἓν τῶν τοιούτων παιδίων (noter qu'un seul enfant est présent, mais c'est influence de x, 13) δέξηται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου (le nom de Christ ; cf. v. 41, *infr.* p. 73, n. 4) ἐμὲ δέχεται, et Mt. x, 40. ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται ; I, 896.

qui croyait avoir autant fait que « les grands apôtres », et ne leur être inférieur en rien [1]. Si telle est la pensée du rédacteur, l'incident de l'enfant se rattache étroitement à la leçon donnée aux Douze, et à l'affaire de l'exorciste qui n'était pas disciple, pourvu que cet exorciste soit encore le « petit » Paul.

Matthieu, ayant mentionné l'arrivée à Capharnaüm avant l'anecdote du didrachme, rejoint Marc au moyen de la formule : « A cette heure », analogue à : « en ce temps-là », ou « en ce jour-là », qu'il emploie volontiers en pareille occasion [2]. Pour ne pas faire double emploi, il supprime la question de Jésus et ce qui regarde la querelle des disciples. Ce sont ceux-ci qui interrogent eux-mêmes le Sauveur et lui demandent « qui est le premier dans le royaume des cieux », façon de parler qui ne préjuge rien sur le rapport des personnes dans les communautés chrétiennes, bien que l'évangéliste semble avoir en vue le royaume présent [3] ; car la réponse montrera que l'évangéliste n'envisage qu'une grandeur morale, et qu'il songe plus à définir le caractère de ceux qui appartiennent au royaume qu'à marquer entre eux des degrés de dignité. Il se réserve de dire bientôt que tout ce que les disciples lieront ou délieront sur la terre sera lié ou délié dans le ciel, et l'idée qu'il se fait de la fonction apostolique est plus ecclésiastique et moins paulinienne que celle de Marc. Ayant réduit la dispute des disciples à une question générale, Matthieu exploite, en guise de réponse, l'anecdote de l'enfant. Jésus appelle celui-ci [4], ce qui corrige une lacune résultant de la transposition opérée par Marc, et dit qu'il faut devenir comme un petit enfant pour entrer dans le royaume des cieux, parce que plus on se fait petit, plus on y sera grand ; il ajoute que, si l'on reçoit en son nom un petit enfant, c'est lui-même qu'on reçoit. Pour entrer dans le royaume des cieux, il faut ressembler à un enfant : c'est ce qui est dit dans le récit qu'on trouvera plus loin, et dont Matthieu tire maintenant un autre parti que Marc. Au fond,

1. I Cor. xv, 9-10. II Cor. xi, 5 ; xii, 11.

2. Cf. xiii, 1 ; xiv, 1. Ss. Sc. mss. lat. lisent ici : « en ce jour-là ».

3. V. 1. τίς ἄρα μείζων ἐστὶν ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν ;

4. V. 2. καὶ προσκαλεσάμενος παιδίον. Cette indication se trouve remplacer le baiser de Mc. 36 : καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτό. Noter l'assonance des deux participes. Dans Matthieu et dans Luc, Jésus s'abstient d'embrasser les enfants (cf. Mt. xix, 15 ; Lc. xviii, 15-17, et Mc. x, 16).

ce qu'il dit sur la nécessité de se faire petit correspond à ce qu'on lit dans le second Évangile touchant l'obligation, pour qui veut être le premier, de se comporter comme le dernier et le serviteur de tous ; la leçon de Matthieu est calquée sur celle de Marc, bien qu'elle soit assez différente. Mais, en présentant ici les enfants comme modèles, le rédacteur du premier Évangile oublie que l'humilité n'est pas une vertu caractéristique de leur âge, et que si la recommandation d'accepter l'annonce du royaume avec la simplicité des enfants est très naturelle, on n'en peut dire autant de l'exhortation à imiter leur humilité. Les disciples sont invités à être en esprit et par le sentiment ce que les enfants sont en réalité et par situation, à savoir « petits ». L'idée est évangélique, mais la façon de la proposer est artificielle et ne doit pas être primitive. Matthieu passe rapidement sur l'obligation de recevoir les enfants au nom de Jésus, se souvenant qu'il a développé la même idée à propos des missionnaires évangéliques, et l'on peut croire que, nonobstant les apparences, il entend désigner, comme Marc, mais sans application à Paul, derrière ces enfants, ceux qui portent le nom du Seigneur, les humbles serviteurs de l'Évangile, ceux qui sont les plus grands dans le royaume, parce qu'ils sont les plus petits à leurs propres yeux [1]. La suite du chapitre est conçue comme une série de prescriptions concernant le royaume des cieux [2], qui correspond ici plus ou moins à l'Église chrétienne.

Luc omet toute interrogation soit de Jésus soit des disciples, parce qu'il doit traiter plus loin la question des places dans le royaume. Il suppose seulement, pour amener la leçon de l'enfant, que les disciples s'étaient demandé en eux-mêmes qui d'entre eux pouvait être le plus grand [3]. Jésus, connaissant leur pensée, soit par sa science des cœurs, soit qu'il lise sur le visage des disciples [4],

1. Jülicher, II, 327.

2. B. Weiss, *E.* 107.

3. V. 46. εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς (D omet εἰσῆλθεν.... αὐτοῖς), τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν. On peut traduire : « qui était le plus grand d'eux », c'est-à-dire d'entre eux, ou bien : « qui était plus grand qu'eux ». (B. Weiss, *E.* 344.) La place du pronom favorise la seconde interprétation, et le v. 48 ne l'exclut pas, bien qu'il semble s'accorder mieux avec la première. Si Luc a pensé à une question hypothétique sur les dignités du royaume, c'était pour ne pas faire double emploi avec xxii, 24. Était-ce aussi parce qu'il pensait à Paul, qui n'était pas des Douze ?

4. V. 47. εἰδὼς (ℵB, Ss. Sc. ; ACD etc. it. Vg. ἰδών) τὸν διαλογισμὸν κτλ.

prend un enfant, comme dans Marc, et le met auprès de lui [1], c'est-à-dire au milieu du groupe formé par les disciples, et fait donner à ceux-ci la leçon qu'on trouve dans Matthieu, mais en intervertissant les deux sentences qu'elle contient. La recommandation de recevoir l'enfant vient d'abord, puis la remarque sur le plus petit parmi les disciples, qui doit être grand [2]. Luc ne dit pas le plus grand. Dans sa pensée, le plus petit paraît s'identifier à l'enfant, type du disciple. Mais, tout en s'inspirant de Matthieu, Luc semble avoir pensé, comme Marc, « au petit » Paul, et s'être contenté de dire que le plus petit serait « grand », non « le plus grand », pour n'avoir pas l'air de mettre le prédicateur des Gentils au-dessus des apôtres galiléens. Bien qu'il suive Marc, Luc paraît avoir abrégé Matthieu, comme celui-ci avait abrégé la relation du second Évangile. La suppression du retour à Capharnaüm fait que l'incident paraît se passer encore au pied de la montagne de la transfiguration.

Marc, ix, 38. Jean lui dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un chassant les démons en ton nom, qui ne nous suit pas, et nous l'avons empêché, parce qu'il ne nous suit pas. » 39. Et Jésus dit : « Ne l'empêchez pas. Car il n'est personne qui fasse un miracle en mon nom, et qui puisse aussitôt mal parler de moi. 40. Car celui qui n'est pas contre nous est pour nous. 41. Car quiconque vous donnera à boire un verre d'eau pour la raison que vous êtes au Christ, je vous dis en vérité qu'il ne perdra pas sa récompense. »

Luc, ix, 49. Et prenant la parole, Jean dit : « Maître, nous avons vu quelqu'un qui chassait en ton nom les démons, et nous l'avons empêché, parce qu'il ne nous suit pas. » 50. Et Jésus lui dit : « Ne l'empêchez pas. Car celui qui n'est pas contre vous est pour vous. »

La suite de Marc devient de plus en plus défectueuse et déconcertante, si l'on ne regarde pas au-delà du sens littéral. Dans la pensée de l'évangéliste, l'incident de l'exorciste se relie à ce qui précède, et Luc lui-même l'a compris ainsi, en indiquant explicite-

1. ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ équivaut à Mc. 36, ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν. Mais Luc, n'ayant pas localisé la scène, ne marque pas la place de l'enfant par rapport aux disciples, qu'on ne peut se représenter autour de Jésus comme dans la maison de Capharnaüm. Ss. « il le mit *près d'eux*. »

2. V. 48. ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας. Ss. « celui qui est petit *et enfant* (καὶ παιδίον) pour vous, celui-là est grand. » D omet ὑπάρχων. AD etc. ἔσται.

ment le rapport. Si Marc n'a pas de transition [1], ce n'est pas pour signifier l'absence de lien chronologique [2], c'est parce que le rapport logique lui semblait rendre superflue toute indication de synchronisme. Il est évident que la conclusion touchant le verre d'eau offert au disciple rejoint ce qui a été dit touchant ceux qui reçoivent les petits au nom de Jésus. Ces idées connexes ne devraient former qu'une seule sentence : Matthieu les présente réunies dans le discours de mission. Si le rédacteur du second Évangile les a séparées par l'histoire de l'exorciste étranger, c'est qu'il a voulu obtenir ainsi une leçon particulièrement significative. Autrement rien ne l'empêchait de placer l'histoire de l'exorciste après les paroles concernant ceux qui reçoivent les disciples, et la récompense qui leur est réservée. Il faut admettre ou une arrière-pensée, ou une perturbation du texte, ou un groupement artificiel du fait et des sentences.

La seconde hypothèse est purement gratuite, et elle est contredite par les différences qui se remarquent, pour la forme du discours, entre la parole sur ceux qui reçoivent les petits, et celle qui concerne le verre d'eau offert aux disciples. Dans le premier cas, Jésus dit : « qui reçoit un de ces enfants, me reçoit [3] » ; dans le second cas : « qui *vous* donne un verre d'eau sera récompensé [4] ». Bien que, dans la source primitive [5], la sentence principale ait rapport à la réception des disciples, elle est devenue une leçon aux disciples sur la réception des petits : ce n'est pas un accident de copie qui a fait ce changement. La sentence concernant le verre d'eau est liée à la parole : « qui n'est pas contre nous est pour nous », et ce rapport ne résulte pas non plus d'une transcription fautive.

Selon la troisième hypothèse, l'évangéliste aurait parlé de l'homme qui chassait les démons au nom de Jésus, parce que cette anecdote lui avait été rappelée par la parole : « qui reçoit un de ces enfants en mon nom [6] » ; et ce serait encore la même formule qui

1. V. 38. ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάνης (ℵB). C (Ss.) lit d'abord ἀποκριθεὶς δὲ. D, ἀπεκρίθη Ἰωάνης καὶ εἶπεν. Autres témoins, ἀπεκρίθη δὲ... λέγων.

2. B. Weiss, *E.* 229. La conduite de Jean attesterait un défaut d'humilité.

3. Cf. *supr.* p. 69, n. 5.

4. V. 41. ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματι, ὅτι Χριστοῦ ἐστε. Cette dernière formule n'est pas évangélique mais paulinienne (Cf. I Cor. iii, 23).

5. Cf. Mt. x, 40 ; Lc. x, 16 ; I, 896.

6. Schanz, *Mk.* 305.

appellerait la promesse finale, sur la récompense du verre d'eau offert au nom de Jésus. Il est sûr que la présence de cette formule a joué un certain rôle dans le groupement, quoique le sens ne soit pas le même dans l'anecdote et dans les exhortations qui l'encadrent, la puissance et l'invocation du nom étant visées dans l'anecdote, et l'amour de Jésus dans les exhortations. Mais si cette analogie de formules peut expliquer le rapprochement de l'anecdote et des exhortations, elle n'explique pas pourquoi l'évangéliste aurait coupé celles-ci en deux, faisant entendre que l'anecdote est en rapport étroit avec la première, qui la provoque, et la seconde, qui la complète. Quant à supposer que Jean se serait rappelé l'homme qui chassait les démons au nom de Jésus, en entendant dire qu'il fallait recevoir les enfants au nom du Sauveur, ce serait prendre pour réalité d'histoire une sorte de quiproquo plus facile à expliquer comme particularité de tradition ou de rédaction.

Reste l'hypothèse d'une intention que l'évangéliste ne pouvait exprimer, et qu'il croyait néanmoins avoir traduite assez clairement pour ses lecteurs. Si le petit qu'il faut recevoir comme si c'était Jésus lui-même est en quelque manière l'apôtre Paul, on conçoit que Jean le Zébédéïde représente ici les judaïsants qui lui ont fait opposition [1]. Ce rôle ne convenait pas à Pierre, et l'on ne pouvait faire intervenir Jacques, frère du Seigneur, qui n'avait cru à l'Évangile qu'après la mort de Jésus. Mais le Sauveur condamne l'attitude de Jean : il n'est pas possible qu'un homme qui fait des miracles en son nom parle mal de lui [2], ne soit pas dans la vraie foi du Christ, puisqu'il a l'Esprit de Dieu qui agit dans le Christ. Le raisonnement est paulinien dans le fond et jusque dans la forme [3]. La parole : « qui n'est pas contre nous est pour nous [4] », serait fort sujette à caution, si on la prenait en général ; c'est la sentence : « qui n'est pas pour moi est contre moi [5] », retournée en apologie de

1. Cf. Gal. II, 9.

2. V. 39. μὴ κωλύετε αὐτόν (cf. X, 14. μὴ κωλύετε αὐτά, qui paraît imité dans IX, 39) · οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν (Ss. « quelque chose ») ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με. Cf. Nombr. XI. 26-29.

3. Cf. I Cor. XII, 3. οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει· ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

4. V. 40. ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ἡμῶν, ὑπὲρ ἡμῶν ἐστιν. Noter les trois γάρ qui se suivent dans les vv. 39, 40, 41 ; cas analogue à VIII, 35-38, l'évangéliste travaillant sur un fond traditionnel, qu'il interprète et développe à sa façon.

5. Mt. XII, 30 (Lc. XI, 23); I, 708-710.

l'Apôtre. Et la liaison, si artificielle, de cette réflexion avec la parole concernant le verre d'eau, devient toute naturelle, si c'est le même Paul qui n'est pas contre l'Évangile mais pour lui, et qui, apportant aux saints de Jérusalem les aumônes de la gentilité, a droit à sa récompense devant Dieu [1]. Cette préoccupation de l'harmonie entre les croyants d'origine et de caractères différents se reconnaîtra dans la suite du discours, qui s'achève sur la recommandation d'avoir la paix entre soi [2]. La prétention des fils de Zébédée à tenir les premières places du royaume correspond, dans la pensée de Marc, à l'attitude de Jean et des judéochrétiens vis-à-vis de Paul et de ses recrues. C'est pourquoi l'affaire de l'exorciste fait pendant à la demande qui sera signalée plus loin [3], comme la querelle des disciples qui a été mentionnée auparavant.

Si l'anecdote est historique et n'a pas été conçue en vue de la leçon que Marc veut en tirer, un exorciste juif aurait chassé les démons au nom de Jésus, chose qui s'est faite plus tard [4], mais qui n'est peut-être pas très vraisemblable pendant le ministère du Sauveur. Comme cet exorciste ne suivait pas Jésus, ou plutôt sa société, car Jean dit : « il ne *nous* suit pas [5] », non « il ne *te* suit pas », les apôtres auraient voulu l'empêcher de continuer son œuvre. Dans l'hypothèse, cet homme, qui n'était pas disciple, aurait employé le nom de Jésus comme une sorte de vocable magique, redoutable aux démons. On peut dire qu'il était dans de meilleures dispositions que les scribes [6]. Mais est-il croyable que le Sauveur ait déclaré, que l'évangéliste ait pensé d'un tel opérateur, qu'il était pour l'Évangile et les apôtres, parce qu'il ne leur était pas contraire, qu'il était disposé à leur venir en aide, et que le verre d'eau qu'il leur offrait aurait sa récompense ? N'est-ce pas justement dans la réplique de Jésus aux pharisiens, qui l'accusent de chasser les démons par Beelzeboul, que le recueil de discours [7] plaçait la

1. Cf. Gal. ii, 10.
2. ix, 50. Cf. J. Weiss, *AE*. 258.
3. x, 35-40.
4. Cf. Act. xix, 13.
5. V. 38. καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν. Les mots qui précèdent, ὃς οὐκ ἀκολούθει ἡμῖν, sont omis dans ℵB, Ss., peut-être d'après Lc. 49, et parce qu'ils semblaient superflus.
6. B. Weiss, *E*. 229.
7. Cf. Mt. xii, 24-32 ; Lc. xi, 14-23.

sentence : « Qui n'est pas avec moi est contre moi » ? Marc a omis cette sentence très authentique ; ne serait-ce pas en prévision de ce qu'il fait dire maintenant au Sauveur ?

Luc a évité la contradiction par un changement de pronoms, le Sauveur cessant d'être mis en cause : « celui qui n'est pas avec vous est pour vous [1]. » Le changement a été possible parce que l'évangéliste n'a pas, l'ayant omise peut-être comme superflue, l'explication qui se trouve dans Marc entre la défense de Jésus et la proposition générale. Mais l'explication est loin d'être inutile pour rendre compte de la proposition, qui ne se justifie, au contraire, que par rapport au cas de l'homme faisant des miracles au nom de Jésus, ayant son Esprit, et ne pouvant être dépourvu de sa foi. Ce détail ne prouve donc pas que Luc ait connu un texte de Marc moins développé que le nôtre [2]. De même la promesse de récompense pour le verre d'eau a pu être omise parce que Luc n'en a pas vu le rapport avec l'incident de l'exorciste, et qu'elle lui a paru contenue implicitement dans la parole : « qui reçoit cet enfant en mon nom me reçoit ». Il n'en paraît pas moins avoir attaché à l'incident le même sens que Marc [3]. Toutefois la rédaction de Luc s'explique plus facilement peut-être, s'il l'a trouvé, tel ou à peu près qu'il l'a reproduit, dans la source où Marc pourrait l'avoir pris, l'anecdote de l'exorciste venant, dans cette source, après celle des enfants repoussés par les disciples.

Marc, ix, 42. « Et quiconque sera un sujet de scandale pour un de ces petits qui ont la foi, mieux vaudrait pour lui qu'on lui attachât au cou une meule d'âne, et qu'on le

Matth., xviii, 6. « Et quiconque sera un sujet de scandale pour un de ces petits qui croient en moi, mieux vaudrait pour lui qu'on lui suspendît au cou une meule d'âne, et qu'on le

Luc, xvii, 1. Et il dit à ses disciples : « Il est inévitable que les scandales arrivent ; mais malheur à celui par qui ils arrivent. 2. Mieux vaudrait pour lui qu'on lui attachât

1. V. 50. μὴ κωλύετε· ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστιν. D mss. lat. ont aussi deux fois ὑμῶν dans Mc. 40.

2. J. Weiss, 442 ; *AE*. 258. On ne voit pas pourquoi Luc n'aurait pas pu omettre Mc. 39 *b*, s'il l'avait connu. Depuis le commencement du c. ix, Luc est préoccupé d'abréger le plus possible la matière de Marc, comme s'il voulait gagner de la place pour ix, 51-xviii, 14.

3. Holsten, *ap*. J. Weiss, 443.

jetât dans la mer. »	jetât au fond de la mer. 7. Malheur au monde à cause des scandales! Car il est nécessaire qu'il arrive des scandales, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive. »	au cou une pierre de meule, et qu'on le jetât dans la mer, que d'être un sujet de scandale pour un de ces petits. »

La réflexion sur le scandale des petits est rattachée artificiellement dans Marc à la promesse concernant ceux qui obligent les disciples [1]. A tenir compte uniquement du contexte, on pourrait croire qu'il s'agit, non du respect que l'on doit à l'enfance, puisqu'il est question de « petits qui croient », et en qui l'on ne peut raisonnablement voir des enfants assez grands pour avoir la foi, mais d'égards pour les humbles fidèles en général, et spécialement pour ceux qui sont dans les conditions de l'exorciste dont il vient d'être parlé [2]. Dans ce cas, l'évangéliste aurait pensé aux missionnaires des Gentils et aux chrétiens de la gentilité, que les judéochrétiens auraient tort de scandaliser en les repoussant, non à des exorcistes quelconques dont on n'aurait pu dire, sans explication, qu'ils avaient la foi. Le sens primitif de la recommandation est à déterminer indépendamment du contexte, soit par la teneur du discours, soit par la comparaison des deux autres Synoptiques, qui ont connu cet avis dans une autre source, que Marc lui-même a dû exploiter.

Luc a trouvé ce conseil associé à une remarque générale sur la nécessité des scandales et le malheur de ceux qui les donnent : il est inévitable que des scandales arrivent [3]; mais c'est tant pis d'abord pour ceux qui en sont cause; mieux vaudrait pour celui qui, par la séduction de sa parole ou la contagion de ses exemples, devient pour le simple et humble croyant une occasion de chute, qu'il fût mort avant de commettre un pareil crime, et même la mort la plus ignominieuse et la plus cruelle serait préférable au sort éternel qui

1. V. 42. καὶ ὃς ἂν σκανδαλίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων ℵ, mss. lat. ; ABL, Ss., εἰς ἐμέ ; CD, πίστιν ἐχόντων , καλόν ἐστιν αὐτῷ μᾶλλον εἰ περίκειται μύλος ὀνικὸς περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ βέβληται εἰς τὴν θάλασσαν.

2. Cf. B. Weiss, *Mk.* 153 ; Holtzmann, 154.

3. V. 1. ἀνένδεκτόν ἐστιν τοῦ τὰ σκάνδαλα μὴ ἐλθεῖν, πλὴν οὐαὶ δι' οὗ ἔρχεται.

l'attend après le scandale donné. Le supplice de la submersion n'était pas en usage chez les Juifs, mais ceux-ci pouvaient le connaître, parce qu'il était dans la pratique des Grecs, des Romains, des Syriens et des Phéniciens. La pierre attachée au cou du supplicié est appelée, dans le troisième Évangile, « pierre de meule[1] », dans les deux autres, « meule d'âne », et c'est probablement cette désignation qui était dans la source. Luc aura choisi une formule plus commune et plus claire, mais qui est moins précise. La « meule d'âne » était plus lourde que celle du moulin ordinaire. Ce dernier, que l'on rencontre encore aujourd'hui en Orient, était mû à force de bras par des esclaves ou par des femmes[2]; l'autre était pourvu d'un petit manège où l'on attelait un âne.

Le rédacteur du premier Évangile, qui suivait Marc, reproduit d'abord, d'après lui, l'avertissement adressé à celui qui scandalise « un des petits qui croient », et, pour plus de précision, il ajoute « qui croient en moi[3] », façon de parler absolument inusitée dans la bouche du Christ historique; ayant maintenu ainsi l'antithèse entre celui qui reçoit « l'enfant », et celui qui scandalise le petit, il amène, d'après la source, la déclaration générale qui servait de préambule et de justification à l'avertissement. Pour ménager la transition, il double la menace adressée au scandaleux, et commence par faire lancer une malédiction générale contre le monde qui est la patrie des scandales. Il est inévitable que des scandales se produisent dans un monde où domine le péché; mais le monde n'en mérite pas moins d'être puni, et un châtiment terrible atteindra chacun de ceux qui auront été cause de scandale.

Il semble que la source commune des trois évangélistes ait seulement désigné sous le nom de « petits » ceux qu'il ne fallait pas scandaliser ; Marc et Matthieu ont tenu à signifier expressément que ces petits étaient « les croyants ». Luc ne l'entendait pas autrement, et telle devait être la pensée de la source. « Petit » n'est pas synonyme d'« enfant », et la combinaison artificielle de Marc ne prouve pas qu'il se soit agi du scandale des enfants[4]. C'est parce

1. V. 2. λυσιτελεῖ αὐτῷ εἰ λίθος μυλικὸς περίκειται περὶ τὸν τράχηλον αὐτοῦ καὶ ἔρριπται εἰς τὴν θάλασσαν, ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα.

2. Cf. Mt. xxiv, 41.

3. V. 6. ἕνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ.

4. Opinion de Holtzmann, *loc. cit.*

qu'il a interprété symboliquement l'épisode de l'enfant et celle de l'exorciste, que Marc amène en cet endroit la leçon contre le scandale des petits. Mais il n'est pas autrement certain que Jésus ait parlé des petits en tant que déjà croyants, non simplement en tant que masse dédaignée où Dieu cherche ses élus, et où lui-même recrute ses fidèles. L'introduction de Luc : « Et il dit à ses disciples », pourrait bien aussi ne pas venir de source, car la leçon convient plutôt aux orgueilleux sectateurs de la Loi, qu'aux « petits » qui s'étaient attachés à Jésus, et l'on concevrait que le Sauveur l'eût adressée aux pharisiens, dont la conduite à l'égard des pauvres et de tous ceux qu'ils traitaient de pécheurs n'était pas faite pour amener ceux-ci à Dieu.

Marc, ix, 43. » Et si ta main est pour toi un sujet de scandale, coupe-la : mieux vaut que tu entres manchot dans la vie, que d'aller, ayant deux mains, dans la géhenne, dans le feu inextinguible. 45. Et si ton pied est pour toi un sujet de scandale, coupe-le : mieux vaut que tu entres dans la vie estropié, que d'être, ayant deux pieds, jeté dans la géhenne. 47. Et si ton œil est pour toi un sujet de scandale, jette-le : mieux vaut que tu entres borgne dans le royaume de Dieu, que d'être, ayant deux yeux, jeté dans la géhenne, 48. où le ver ne meurt pas et où le feu ne s'éteint pas.

Matth., xviii, 8. « Et si ta main ou ton pied sont pour toi un sujet de scandale, coupe-les et jette-les loin de toi : mieux vaut pour toi entrer dans la vie manchot ou estropié, que d'être, ayant deux mains ou deux pieds, jeté dans le feu éternel. 9. Et si ton œil est pour toi un sujet de scandale, arrache-le et jette-le loin de toi : mieux vaut pour toi entrer borgne dans la vie, que d'être, ayant deux yeux, jeté dans la géhenne de feu. »

(Matth., v, 29. « Si ton œil droit te scandalise, arrache-le et jette-le loin de toi ; car mieux vaut pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps entier ne soit pas jeté dans la géhenne. 30. Et si ta main droite te scandalise, coupe-la et jette-la loin de toi ; car mieux vaut pour toi qu'un de tes membres périsse, et que ton corps entier n'aille pas dans la géhenne. »)

L'idée du scandale donné éveille celle du scandale reçu, ou plutôt le seul mot de « scandale » rappelle une autre leçon où le même mot se trouve en évidence. De là vient que Marc, probablement d'après la source commune, introduit ici un avertissement concernant les occasions de chute, et que le rédacteur du premier

Évangile en fait autant, bien qu'il ait inséré déjà le même morceau, sans doute aussi d'après la source, dans le discours sur la montagne [1]. Luc a pu omettre ce développement à cause de la forme paradoxale du conseil, qu'il trouvait peut-être choquante ou sujette à malentendu. Prise en soi, la sentence ne vise pas le danger où l'on est de pécher quand on s'élève au-dessus des autres, ni l'obligation de sacrifier ce qui devient une occasion de chute scandaleuse pour le prochain [2], bien que la fin du discours dans Marc autorise à penser que cette idée pourrait être celle de l'évangéliste. Il s'agit des occasions de péché que peuvent susciter à chacun sa nature, sa situation, ses relations, son genre de vie. Dans le discours sur la montagne, la main et l'œil étaient seuls mentionnés comme conducteurs de la tentation; la source y ajoutait sans doute le pied, que Matthieu aura pu omettre d'abord pour atténuer la répétition. L'idée reste la même : se mortifier en tout ce qui est sollicitation au péché. Ce dont on se prive est peu en comparaison de ce que l'on gagne, et le plaisir défendu ne compte pas devant le dommage qu'il cause.

Matthieu n'ajoute rien à la mention de la géhenne; les compléments qu'on lit dans Marc ont donc chance de ne pas venir de source; ils ont un certain air de glose, et l'on pourrait se demander s'ils existaient dans le second Évangile quand le premier fut rédigé. Le ver qui ne meurt pas et le feu qui ne s'éteint jamais sont des traits empruntés au livre d'Isaïe, où il est dit que les cadavres des impies resteront étendus dans la vallée de Hinnom, la géhenne [3], perpétuellement rongés des vers, perpétuellement brûlés par le feu. On jetait là toutes sortes de débris, et on y brûlait des cadavres; la pourriture s'y rencontrait à côté des bûchers. Dans Isaïe, la description signifie plutôt la ruine éternelle des impies que leur supplice; ici l'idée de souffrance l'emporte, et les termes employés ne semblent pas devoir être pris trop à la lettre, puisque les vers ne peuvent être censés subsister avec le feu. Ces vers ne désignent pas le remords de la conscience, mais une peine horrible et dégoûtante, dont ils sont l'expression figurée, à savoir la putréfaction permanente, que le feu n'est pas supposé empêcher, et

1. v, 29-30 ; I, 576-577.
2. B. Weiss, *Mt.* 154.
3. Is. LXVI, 24 ; cf. I, 571.

qui est sensible au mort[1]. Le feu indique le caractère cuisant de cette peine, qu'on ne doit sans doute pas entendre non plus dans un sens purement spirituel, la pensée de l'auteur flottant plutôt entre la métaphore et la réalité.

La formule : « où leur ver ne meurt pas et où (leur) feu ne s'éteint pas[2] », est répétée par trois fois dans le texte ordinaire de Marc ; les meilleurs des anciens manuscrits et la version syriaque du Sinaï ne l'ont qu'une fois, à la fin du paragraphe. Dans les témoins qui la répètent, elle présente, les deux premières fois, cette anomalie, que « le feu inextinguible » et « le feu qui ne s'éteint pas », étant juxtaposés, font double emploi[3]. Toutefois cette circonstance, qui est un argument contre l'authenticité de la leçon dans sa forme actuelle, n'est pas décisive en faveur de l'autre lecture, parce que la simple mention du « feu inextinguible[4] », dans les manuscrits les plus autorisés, n'est qu'une surcharge, et peut être interprétée comme une réduction de la formule qui se lit à la fin de l'énumération. Il n'est pas impossible que le rédacteur, qui s'est inspiré d'Isaïe, ait voulu imiter le langage des prophètes en reproduisant trois fois la formule : « où leur ver ne meurt pas et où (leur) feu ne s'éteint pas », puis que certains recenseurs, ayant trouvé la répétition superflue, l'aient abrégée pour les deux premiers cas, et que le texte ordinaire ait combiné la leçon primitive avec celle des manuscrits corrigés ; à moins que la meilleure leçon ne soit celle des témoins qui varient la formule finale dans les trois cas[5]. Quoi qu'il en soit, la citation d'Isaïe facilite le passage à la sentence suivante[6].

Marc, ix, 49. « Car chacun doit être salé au feu. 50. Le sel est bon ; mais, si le sel devient fade, avec quoi l'assaisonnerez-vous? Ayez du sel en vous-mêmes, et soyez en paix entre vous. »

1. Wellhausen, *Mc.* 82.
2. V. 48. (44, 46) ὅπου ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. L'emploi de αὐτῶν est imposé par la citation, mais n'en fait pas moins ressortir le caractère adventice de ce développement.
3. V. 43 (45) εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον 44 (46). ὅπου........ τὸ πῦρ οὐ σβέννυται. AD etc.
4. A la fin du v. 43.
5. Ss. v. 43, « dans le feu qui ne s'éteint pas » ; v. 45, « dans la géhenne » ; (autres témoins : la géhenne du feu) ; vv. 47-48 ; « dans la géhenne, où leur ver etc. ».
6. Cf. Wellhausen, *Mc.* 82.

La sentence du sel affadi a été discutée plus haut[1]. Elle est amenée ici de façon artificielle, et l'on doit distinguer entre le sens primitif de la comparaison et la pensée de l'évangéliste. Le feu éternel a suggéré l'idée de la salaison par le feu, et d'autre part, cette salaison par le feu est conçue en vue d'introduire la comparaison du sel, interprétée en allégorie. La combinaison n'a pas dû se faire suivant une logique trop sévère. Le texte même est peu sûr. Des témoins autorisés[2] lisent seulement : « Car chacun sera salé au feu » ; d'autres[3] : « car toute victime doit être salée au sel » ; le texte ordinaire assemble les deux lectures[4] : « Car chacun sera salé au feu, et toute victime doit être salée au sel. » Cette leçon composite a encore la faveur des exégètes, à qui elle fournit une belle matière d'explications.

Si l'on entend le feu au même sens que dans le paragraphe précédent, on trouvera que tout pécheur, ou quiconque n'aura pas tenu compte du précédent avertissement, sera salé par le feu de la géhenne, comme toute victime, d'après la Loi, doit être salée au sel[5]. Mais on limite arbitrairement l'application aux pécheurs ; la comparaison de la salaison des pécheurs au feu, avec la salaison des victimes au sel, ne ressort pas naturellement du texte, et elle n'est pas naturelle en elle-même ; enfin la comparaison du sel affadi ne se trouve amenée que par la rencontre du mot « sel ».

Si l'on a égard à ce qui suit en même temps qu'à ce qui précède, on peut être tenté d'alléguer les deux effets du sel, qui, en tant qu'élément corrosif, s'appliquerait au supplice des damnés, victimes pour le péché, et en tant qu'élément de conservation s'appliquerait aux justes, pourvus du sel de l'alliance par le renoncement[6]. Mais rien n'indique une pareille distiction dans les effets du sel et dans leur interprétation symbolique, et l'on admet assez gratuitement que le sel figure les actes de mortification volontaire dont on a parlé plus haut ; il ne pourrait désigner que l'esprit de charité qui les rendra faciles. Si l'on suppose que l'évangéliste n'a pas pensé

1. I, 554-558.
2. V. 49. πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται. ℵBL, Ss.
3. πᾶσα γὰρ θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται. D, mss. lat. Cf. Lév. II, 13.
4. πᾶς γὰρ.... καὶ πᾶσα θυσία κτλ. AC etc.
5. Meyer, Ewald, Volkmar, *ap.* Holtzmann, 155.
6. Grotius et autres, avec différentes modifications, *ap.* Holtzmann, *loc. cit.*

aux damnés, on pourra entendre que le vrai disciple, salé par le feu du renoncement, devient victime agréable à Dieu par la souffrance, comme les victimes cultuelles sont liturgiquement consacrées par le sel[1]; mais, indépendamment de la remarque qui vient d'être faite sur le renoncement, l'idée paraît subtile, et la comparaison tirée du rituel mosaïque peu naturelle, quand même on l'attribuerait à l'évangéliste, à plus forte raison si on l'attribuait à Jésus[2].

Bien que les variantes puissent résulter d'omissions accidentelles, on les explique peut-être plus naturellement encore si l'on admet que la leçon : « car toute victime doit être salée », a été d'abord substituée, comme plus claire, à : « car chacun sera salé au feu », dans certaines recensions, et que la leçon commune résulte d'une combinaison dont on a beaucoup d'autres exemples. La leçon : « car chacun sera salé au feu », a chance d'être authentique, parce qu'elle est plus difficile, et qu'elle ménage une transition entre le précepte de la mortification et la sentence du sel. Elle paraît avoir été imaginée à cette fin; il est permis de n'y voir qu'une suture rédactionnelle, jugée indispensable après ce qui était écrit des vers et du feu de la géhenne. Cette suture et l'emprunt à Isaïe peuvent être de la même main. Si l'on fait abstraction de ces éléments, la sentence du sel fera une suite assez naturelle aux instructions sur le scandale : le compilateur du discours, qui voulait l'accord des judéochrétiens avec les hellénochrétiens, aura fait donner aux premiers des conseils d'humilité, de bienveillance et de charité, la loi de la vocation chrétienne et apostolique étant l'esprit d'amour désintéressé qui est la condition de la paix. Cet enchaînement général des idées s'accuse assez bien, nonobstant l'embarras des additions secondaires.

Reste à préciser la pensée de celui qui a écrit : « chacun sera salé au feu ». On croira malaisément qu'il ait attribué au mot « feu » deux sens différents, songeant d'abord au feu de la géhenne, qui tourmente, puis au feu du renoncement, qui purifie. N'aurait-il pas

1. Holtzmann, B. Weiss, Jülicher, Schanz, etc.

2. L'appel à Mc. vii, 15-23 ne prouve rien, car Jésus ne vise pas en cet endroit les prescriptions lévitiques (cf. I, 958-960). Il paraît bien téméraire de restituer la parole authentique du Sauveur : « Ayez du sel en vous-mêmes, car toute victime doit être salée » (Holtzmann, 156). Cette allusion subtile au Lévitique est peu conforme à l'esprit de Jésus, et la formule : « ayez du sel en vous-mêmes », s'annonce comme une glose sur la comparaison du sel.

visé plutôt la crise finale du monde, l'espèce de conflagration où resteront les pécheurs, et que les justes traverseront comme une dernière épreuve purifiante [1] ? On pourrait comparer le baptême de feu dont parle Jean-Baptiste [2]. Cette idée ne venant que pour la transition, le verbe « saler » serait employé surtout à cause de la sentence du sel, qu'il appellerait sans la préparer. Tout le monde sentira l'action du feu : mais les justes ne l'éprouveront que passagèrement ; un autre genre de salaison leur convient ; qu'ils soient salés en charité, qu'ils ne laissent pas ce sel divin s'affadir en eux. La conclusion du discours, où l'on recommande l'union, se trouve ainsi en rapport avec le commencement, où il a été question d'une querelle ; mais le procédé littéraire de l'évangéliste est plus facile à expliquer si la leçon s'adresse aux chrétiens de son temps.

Ainsi toute cette section de Marc présente le caractère d'une compilation artificielle et maladroite. On ne peut prouver par de tels passages que Marc soit primitif par rapport au recueil de discours qu'ont exploité Matthieu et Luc [3].

1. Cf. I Cor. i, 13-15.
2. I, 400-402.
3. Thèse de Wellhausen, *Mc.* 82.

XLVII

LE PARDON. L'ÉGLISE

MATTH., XVIII, 15-35; LUC, XVII, 3-4.

Le discours sur le scandale est complété, dans le premier Évangile, par des instructions sur la conduite à tenir envers les pécheurs, et sur le pardon des injures. Les deux sujets, le scandale et le pardon, sont aussi traités ensemble dans le troisième Évangile, bien que l'on trouve seulement dans Luc l'idée fondamentale des discours contenus dans Matthieu. Celui-ci, aidé par Marc à traiter la question du scandale au point de vue des intérêts présents de la communauté, a voulu compléter la leçon, non par une simple invitation à la paix, comme Marc, mais par une monition sévère contre ceux des fidèles qui induiraient leurs frères à pécher; à cette fin, il a transposé la parabole des Cent brebis, en en modifiant la conclusion et l'application primitive. Dans Luc, la leçon du pardon contenait un simple avis sur la conduite à tenir envers le prochain dont on a eu à se plaindre. De cette petite instruction, d'ordre purement moral, Matthieu a fait deux morceaux, transformant la première partie en un petit traité de l'Église et de la discipline ecclésiastique.

Entré dans cette voie, le rédacteur ne s'arrête pas : il justifie la sentence ecclésiastique par une déclaration formelle touchant les pouvoirs de l'Église. L'idée de la communauté jugeant appelle l'idée de la communauté assemblée pour prier, et l'évangéliste émet une déclaration touchant l'efficacité de la prière collective. Ensuite il rejoint Luc et reprend la seconde partie de la sentence concernant le pardon; mais, après le grand écart qu'il a fait, il a besoin d'une transition ou d'une entrée en matière; c'est pourquoi il fait poser par Pierre une question, que rien ne prépare, touchant le nombre de fois où un frère doit exercer le pardon envers celui qui l'a offensé. La première partie de la sentence ayant été complètement refondue et développée en dehors de sa signification primitive, il se trouve que Pierre demande combien de fois il faut par-

donner, sans que Jésus ait parlé de pardon entre frères pour offenses personnelles.

Finalement le premier Évangile complète la leçon du pardon par une parabole, qui offre toutes les garanties d'authenticité, mais qui a pour objet le devoir général du pardon, et qui se rattacherait beaucoup plus naturellement à l'instruction qu'on lit dans le troisième Évangile. Luc a pu l'omettre parce qu'elle ressemblait à celle de l'Économe infidèle [1], et qu'il n'a pas, comme Matthieu, le souci de mettre en relief l'obligation du pardon réciproque. Toujours est-il que la comparaison des deux Évangiles autorise à supposer, avant plus ample examen, que le recueil primitif des discours du Seigneur contenait la leçon du pardon telle que la présente le troisième Évangile, probablement avec la parabole du Serviteur impitoyable, et que les considérations ecclésiastiques de Matthieu sur la réglementation disciplinaire du pardon et l'efficacité de la prière en commun appartiennent à une couche secondaire de la rédaction.

Marc, xviii, 15. « Et si ton frère a péché, va lui faire ta réprimande en particulier, entre toi et lui : s'il t'écoute, tu auras gagné ton frère. 16. Et s'il n'écoute pas, prends encore avec toi un ou deux (autres), afin que tout soit établi par l'avis de deux ou trois témoins. 17. Et s'il ne les écoute pas, dis-le à l'Église. Et s'il refuse d'écouter l'Église même, qu'il soit pour toi comme le païen et le publicain. »

Luc, xvii, 3. « Prenez garde à vous. Si ton frère a péché, reprends-le ; et s'il se repent, pardonne-lui. »

On ne voit pas la raison d'être de l'avertissement : « Prenez garde à vous [2] ». Peut-être Luc l'a-t-il formulé par une sorte de compensation pour la sentence omise à la fin de l'instruction sur le scandale [3], et afin de ménager une transition quelconque entre la parole touchant le scandale et la leçon du pardon. On peut d'ailleurs conjecturer, d'après la place assignée par Matthieu [4] à la parabole des Cent brebis, que cette parabole, avec celle des Dix drachmes, se trouvait dans la source entre les paroles concernant le scandale et celles qui regardent le pardon des injures. Matthieu,

1. Lc. xvi, 1-8.
2. V. 3. προσέχετε ἑαυτοῖς.
3. Mt. xviii, 8-9 ; *supr.* p. 79.
4. xviii, 10-14.

ayant tourné contre le chrétien scandaleux la pointe de la parabole des Cent brebis, n'a pas besoin de transition pour amener la prescription touchant la façon de traiter le pécheur qui donne du scandale.

La leçon du pardon devient, dans le premier Évangile, la leçon de la correction fraternelle et de la conduite à tenir envers les pécheurs. Matthieu ne dit pas, comme Luc[1] : « Si ton frère pèche reprends-le, et s'il se repent, pardonne-lui », ce qui suppose une faute commise contre celui qui pardonne, mais : « Si ton frère pèche, va le réprimander entre vous deux seulement[2] », parce qu'il n'a pas en vue le cas d'offenses personnelles, mais le cas de pécheurs existant dans la communauté sans qu'elle le sache. On a vu déjà l'évangéliste préoccupé de la présence des pécheurs dans l'Église : la parabole de l'Ivraie envisageait la question au point de vue du jugement de Dieu, à qui appartient, en définitive, le discernement des bons et des méchants[3]. Ici l'auteur paraît vouloir faire régler par la communauté elle-même la situation des pécheurs. On doit admettre ou bien qu'il traite la question théoriquement dans les paraboles, relativement aux pécheurs ignorés, et pratiquement dans notre passage, relativement aux pécheurs connus ; ou plutôt, puisque l'Ivraie ne peut guère s'entendre de pécheurs ignorés, qu'il a recueilli des solutions différentes qui existaient avant lui dans la tradition, sans prendre soin de les concilier par la distinction expresse que le commentateur est obligé de formuler.

Il ne s'est pas inquiété non plus d'accorder son petit traité de la correction fraternelle avec la défense de juger, qui se lit dans le discours sur la montagne[4]. On peut dire qu'il s'agit ici de fautes extérieures, graves et certaines, qui peuvent devenir un scandale pour la communauté si l'on n'y remédie promptement, tandis que le discours concerne les jugements en général et l'intervention inopportune et injustifiée dans les affaires d'autrui. Mais la véritable explication est à chercher dans la différence des points de vue et

1. ἐὰν ἁμάρτῃ (D et autres témoins, εἰς σέ) ὁ ἀδελφός σου, ἐπιτίμησον αὐτῷ, καὶ ἐὰν μετανοήσῃ ἄφες αὐτῷ.

2. V. 15. ἐὰν δὲ ἁμαρτήσῃ (אB ; D, Ss. etc. εἰς σέ) ὁ ἀδελφός σου, ὕπαγε ἔλεγξον αὐτὸν μεταξὺ σοῦ καὶ αὐτοῦ μόνου.

3. Cf. I, 765-767 ; 777-783.

4. vii, 1-5 ; I, 620-625.

des situations, le point de vue du discours étant purement moral dans ses éléments constitutifs, et en rapport avec la situation de l'Évangile au temps de Jésus, tandis que le point de vue de notre passage est disciplinaire et en rapport avec la situation des communautés chrétiennes au temps de l'évangéliste.

Les trois degrés de la correction ne sont pas sans quelque analogie de forme avec les trois tribunaux auxquels ressortissent, dans le discours sur la montagne [1], les propos injurieux. La première monition doit être secrète, tout se passant entre celui qui connaît le péché, qu'il soit ou non offensé, et celui qui a commis la faute. Non seulement le coupable est ménagé, mais le scandale est ainsi évité; si le coupable se repent, il est gagné pour la vie éternelle. L'évangéliste n'a souci que du repentir intérieur, et ne voit pas la nécessité d'une pénitence extérieure, ni d'une absolution ecclésiastique, pour la faute dont il s'agit [2]. Si le coupable, résistant à la remontrance, s'obstine dans son péché, que l'on ne conçoit pas comme un seul acte ni comme un dommage causé à autrui, mais comme une habitude ou un état indignes d'un chrétien, celui qui connaît la faute doit renouveler son avertissement, en prenant avec lui deux ou trois personnes, afin d'obtenir, par ce commencement de procédure juridique, la soumission du réfractaire. On se conformera ainsi à la Loi, qui réclame deux ou trois témoins pour autoriser une déposition devant les tribunaux. L'esprit quelque peu scolastique de ce développement apparaît dans la citation du Deutéronome [3]. Ce n'est pas sans doute pour écarter de celui qui fait la réprimande tout soupçon de parti pris et d'intérêt personnel [4], que ces témoins sont requis, mais plutôt parce que l'évangéliste est préoccupé du tort que le péché d'un de ses membres fait à la communauté. De là vient qu'un fidèle a le droit et le devoir d'intervenir auprès du pécheur, que trois ou quatre s'interposeront avec plus d'autorité, si un ne suffit pas, et que la communauté elle-même décidera, si les trois ou quatre n'ont pas gain de cause. Les témoins pourront garantir, en tant que besoin sera,

1. v, 22; I, 569-571.

2. Les interprètes anciens limitaient volontiers les espèces de péchés visés dans ce passage. Cf. Maldonat, I, 364.

3. xix, 15.

4. B. Weiss, *E.* 110.

que le coupable a donné satisfaction, ou bien, si la satisfaction a été refusée, ils se joindront à celui qui a d'abord connu le péché, pour dénoncer le pécheur à la communauté.

Le jugement de celle-ci est la dernière instance. Si le pécheur, cité devant elle, ne consent pas à s'amender, il devra être traité comme un étranger, « comme un païen et un publicain [1] », c'est-à-dire comme un homme sans foi et sans moralité. Pour être judaïsante, la comparaison n'en convient pas mieux à Jésus, que l'on ne s'attend pas à voir autoriser implicitement le mépris à l'égard des publicains. L'emploi du mot « église » suppose aussi l'existence des communautés constituées en dehors du judaïsme, et formant des groupes autonomes qui exercent sur eux-mêmes une sorte de police. L'ordre d'éviter le pécheur impénitent n'est pas en contradiction avec le précepte du pardon indéfini, car la contradiction n'existerait que si l'un et l'autre devaient être attribués réellement à Jésus, et se rapportaient au même objet : ils correspondent à des situations toutes différentes, et n'ont pas le même caractère. L'obligation de ne plus regarder comme frère celui que la communauté ne peut ni ne veut plus compter parmi les siens est dictée par l'intérêt de la moralité sociale dans une communauté organisée ; elle ne dispense pas le chrétien du pardon à l'égard de quiconque s'est rendu coupable d'un tort personnel envers lui ; tandis que l'obligation évangélique du pardon ne concernait que des individus appelés au royaume des cieux, et qu'on ne voyait pas formant une société particulière. Dans l'Évangile de Jésus, le péché se présente comme un fait individuel, qui ne fait tort qu'à des individus ; comme Dieu le pardonne, l'homme aussi, en tant que le péché lui a porté préjudice, doit le pardonner ; dans la communauté que vise l'évangéliste, le péché n'est pas seulement injurieux à Dieu et susceptible de causer dommage aux hommes, il est un attentat contre la société des saints, et il doit disparaître, soit par le repentir immédiat, soit par l'élimination du pécheur.

La situation est encore très simple [2], et un régime de pénitence n'est pas encore indispensable entre le péché, même désavoué, et l'absolution. Il est question de la communauté sans que l'on

1. V. 17. ἐὰν δὲ παρακούσῃ αὐτῶν, εἰπὸν τῇ ἐκκλησίᾳ · ἐὰν δὲ καὶ τῆς ἐκκλησίας παρακούσῃ, ἔστω σοι ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης.

2. Cf. HOLTZMANN, 265.

distingue expressément du commun des fidèles ceux qui y ont autorité. Sans doute la communauté décide par ses chefs; en tout cas, elle ne décide pas sans eux; mais on ne conçoit pas plus les chefs décidant sans la communauté, que la communauté sans les chefs.

MATTH. XVIII, 18. « En vérité je vous (le) dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel; et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié au ciel[1]? »

Comme ces paroles ont été dites à Simon-Pierre, elles sont adressées maintenant aux apôtres; et comme elles concernaient le rôle personnel de Simon-Pierre en tant que chef du collège apostolique, elles concernent le rôle des apôtres en tant que membres de ce collège, qui, dans son union avec Pierre, exerce la même autorité que lui. L'évangéliste ne considère pas ici les apôtres comme simbles croyants, car on ne peut raisonnablement supposer qu'il attribue à chaque fidèle le droit d'émettre des jugements qui seront obligatoires pour tous les autres. Ce n'est pas au premier venu qu'il appartient de lier et de délier, mais à ceux qui sont établis docteurs et maîtres en Israël; dans la pensée de l'évangéliste, ce sont les apôtres qui sont constitués arbitres dans l'Église; de plus, comme il a en vue la situation de son temps, derrière les apôtres il désigne ceux qui, actuellement, tiennent leur place, en sorte que la distinction qui ne se remarquait pas dans la sentence précédente est implicitement signifiée dans celle-ci, sans être mise en relief, parce qu'elle n'était pas très accentuée dans la réalité. Encore est-il que l'emploi du pluriel : « Je vous le dis », après le singulier : « Si ton frère a péché », est significatif. Le « tu » s'adresse à un croyant quelconque; le « vous » s'adresse aux disciples, à qui est conférée une autorité en rapport avec leur mission apostolique.

Cette mission, au temps de l'Évangile, avait consisté à annoncer l'avènement du royaume; les circonstances étant changées, elle devenait pour ceux qui avaient pris la place des apôtres une mission de gouvernement, le droit d'ouvrir et de fermer les portes du royaume des cieux, en admettant dans la communauté ceux qui

1. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καί ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπῖ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ. Cf. XVI, 19 *b*; *supr*. p. 11.

étaient dignes d'en faire partie, en rejetant ceux qui se montraient indignes d'y rester après y être entrés, en statuant sur les cas de péchés commis par les membres de la communauté, et non seulement en général sur les choses permises et les choses défendues. Il s'agit donc d'un véritable pouvoir judiciaire et disciplinaire, qui appartient à la communauté pour sa sauvegarde, et qui réside particulièrement dans ses chefs, par qui il s'exerce.

L'exégèse protestante s'efforce d'attribuer ce pouvoir à la communauté, non aux apôtres comme tels [1]. Mais, outre que le parallélisme de cette sentence avec la parole que Jésus a dite à Pierre contredit cette hypothèse, la nature de la chose ne s'y prête pas, un groupement acéphale ne pouvant être censé investi du pouvoir judiciaire ; et l'évangéliste, qui n'a pas songé à formuler une théorie sur le siège de l'autorité dans l'Église, avait en vue l'organisation des communautés telle qu'elle existait de son temps, où l'autorité paternelle des *épiscopes* et des *presbytres* s'était substituée à celle des apôtres.

MATTH. XVIII, 19. « Je vous dis aussi que, si deux d'entre vous s'accordent sur la terre au sujet d'une chose quelconque qu'ils demanderont, elle leur sera (donnée) par mon Père qui est aux cieux ; car là où deux ou trois sont réunis en mon nom, j'y suis au milieu d'eux. »

On sent l'artifice du rédacteur dans la transition : « Je vous dis encore [2] ». Une pensée concernant la communauté chrétienne suit une autre pensée concernant la même communauté, et il n'y a pas lieu d'admettre que l'on mentionne ici la prière parce que le pardon que la communauté accorde à ses membres pécheurs est imploré par elle auprès de Dieu [3]. En parlant d'une « chose quelconque à demander [4] », l'évangéliste montre qu'il ne songe plus au pardon, et ce qu'il a dit du pouvoir de lier et de délier ne se rapportait pas uniquement à la rémission des péchés. De même que les jugements de la communauté sont ratifiés par Dieu, les prières qu'elle fait sur la terre sont exaucées dans le ciel. Les paroles précédentes ne convenaient qu'au Christ immortel parlant

1. Cf. B. WEISS, *E.* 110 ; HOLTZMANN, 264.
2. πάλιν (B, Ss. ajoutent ἀμήν) λέγω ὑμῖν.
3. B. WEISS, *E.* 110.
4. περὶ παντὸς πράγματος οὗ ἐὰν αἰτήσωνται.

aux chrétiens; celles-ci n'ont de signification que par rapport au Christ glorieux, celui qui, après la résurrection, dit aux apôtres : « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles[1] ». Quand deux ou trois disciples s'associeront dans une prière commune, au nom de Jésus, ils seront exaucés, parce que Jésus est là où l'on s'assemble en son nom[2]. Ces assemblées au nom de Jésus sont les réunions des premières communautés : il n'existait pas de telles réunions pendant que Jésus prêchait. La portée de ces paroles n'en est pas moins considérable comme expression de la conscience chrétienne. Car le décousu de la rédaction donne à supposer que l'évangéliste groupe des pensées qui avaient cours autour de lui, et qui, conçues peut-être d'abord par des prophètes chrétiens, étaient adoptées comme formule de la foi commune.

Dans la dernière sentence, la communauté apparaît comme une société de prière, et non plus comme un organisme social. Il n'y a pas à inférer de cette circonstance que les deux ou trois qui prient peuvent aussi bien lier et délier, Jésus adressant ces promesses aux mêmes personnes[3]. Matthieu n'a pas prévu ces arguties; il dit simplement que, quand la communauté prie, Jésus prie avec elle et par elle, pour que Dieu l'exauce. Il n'avait pas besoin de dire que les décisions ne se faisaient pas comme les prières, et que, si la communauté jugeait par ses chefs, tous ses membres devaient prier eux-mêmes et ensemble. L'artifice de la rédaction fait que les apôtres semblent recevoir d'abord une promesse de pouvoir, qui les concerne comme chefs des communautés, puis une promesse d'exaucement, qui se rapporte aux chrétiens. Il est vrai seulement que l'idée de communauté l'emporte, dans l'esprit de l'évangéliste, sur la distinction des chefs et des simples fidèles.

Matth. xviii, 21. Alors Pierre, s'approchant, lui dit : « Seigneur, combien de fois, si mon frère m'offense, devrai-je lui pardonner?

Luc xvii, 4. « Et s'il t'offense sept fois le jour, et que sept fois il revienne à toi, disant : « Je me repens », tu devras lui pardonner. »

1. Mt. xxviii, 20.

2. V. 20. οὗ γάρ εἰσιν δύο ἢ τρεῖς συνηγμένοι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐκεῖ εἰμι ἐν μέσῳ αὐτῶν. D (Ss.) : οὐκ εἰσὶν γὰρ δύο... παρ' οἷς οὐκ εἰμὶ ἐν μέσῳ αὐτῶν. Leçon adoptée par Wellhausen, *Mt.* 93.

3. B. Weiss, *loc. cit.*

Jusqu'à sept fois ? » 22. Jésus lui dit : « Je ne te dis pas jusqu'à sept fois, mais jusqu'à septante fois sept fois. »

Afin de revenir à la source [1] et à la question morale du pardon, qui ne laisse pas de l'intéresser, l'évangéliste fait intervenir Pierre, pour demander, sans que l'on voie bien pourquoi, combien de fois on doit pardonner à celui par qui l'on a été offensé. Pierre propose un chiffre : « sept fois », qui est justement celui de Luc, comme si l'évangéliste avait voulu enchérir en mettant dans la réponse de Jésus un chiffre bien plus considérable. Ce gros chiffre signifie que l'on doit pardonner indéfiniment, sans compter. La formule grecque n'est pas très correcte, et peut se traduire de deux manières : « septante fois sept fois », ou « soixante-dix-sept fois [2] ». Certains commentateurs préfèrent la seconde traduction, y voyant une allusion au passage de la Genèse [3] où il est dit que Caïn sera vengé sept fois, et Lamech soixante-dix-sept fois. Matthieu a pu, en effet, s'inspirer de ce passage ; mais la question est de savoir comment il a compris le chiffre de Lamech [4]. Soixante-dix-sept serait peut-être encore insuffisant pour signifier l'obligation indéfinie du pardon. La donnée sobre et précise de Luc : « sept fois par jour [5] », est préférable à cette construction arithmétique [6]. Le mot « frère » n'a pas ici le même sens que plus haut : quand Matthieu parle du frère à réprimander, puis à dénoncer à l'Église, il a eu vue les chrétiens ; ici, il s'agit du prochain en général. La différence est en rapport avec l'origine des sentences. Matthieu

1. Noter la réflexion de Maldonat, I, 370 : « Mihi ex verbis Christi Lc. xvii, 4, occasionem interrogationis videtur (Petrus) accepisse.

2. V. 22. ἑβδομηκοντάκις ἑπτά. Pour 70 × 7, il faudrait ἑπτάκις (D) ; pour 77, ἑβδομήκοντα ἑπτάκις. La formule : οὐ λέγω σοι ἕως ἑπτάκις peut se traduire : « Je ne te dis pas : jusqu'à sept fois, mais etc. », ou bien : « Pas jusqu'à sept fois, je t'assure, mais etc. ».

3. iv, 24.

4. La formule des Septante est la même que celle de Matthieu.

5. V. 4. ἑπτάκις τῆς ἡμέρας. Ss. omet ici εἰς σέ après ἁμαρτήσῃ.

6. D'après s. Jérôme, on lisait dans l'Évangile des Hébreux : « Si peccaverit, inquit, frater tuus, in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus : Septies in die ? Respondit Dominus et dixit ei : Etiam dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt Spiritu sancto, inventus est sermo peccati. » Combinaison de Matthieu et de Luc, avec glose.

omet la circonstance du repentir, qui est cependant, d'après Luc et la parabole du Serviteur impitoyable, la condition préalable du pardon. La rancune à l'égard du prochain n'est jamais permise, mais l'oubli des injures personnelles et les rapports fraternels ne sont pas possibles tant que le prochain garde une attitude malveillante[1].

MATTH. XVIII, 23. C'est pourquoi le royaume des cieux est comparable à un homme roi qui voulut entrer en compte avec ses serviteurs. 24. Et quand il se mit à régler, on lui en amena un qui devait dix mille talents. 25. Et comme il n'avait pas de quoi payer, le maître ordonna qu'on le vendît, lui, sa femme, ses enfants, et tout ce qu'il possédait, afin que la dette fût payée. 26. Ce serviteur donc, tombant à ses pieds, le supplia en disant : « Sois patient à mon égard, et je te paierai tout. » 27. Et le maître de ce serviteur, touché de compassion, le laissa aller et lui remit sa dette. 28. Et en sortant, ce serviteur trouva un de ses compagnons qui lui devait cent deniers, et, le prenant à la gorge, il le serrait, disant : « Rends ce que tu dois. » 29. Son compagnon donc, se prosternant, le priait en disant : « Sois patient à mon égard et je te paierai. » 30. Mais il ne voulut pas, et il s'en alla le faire mettre en prison, jusqu'à ce qu'il payât la dette. 31. Voyant donc ce qui se passait, les autres serviteurs en furent très affligés, et ils vinrent avertir leur maître de tout ce qui était arrivé. 32. Alors son maître, l'ayant fait venir, lui dit : « Méchant serviteur, je t'ai remis toute cette dette, parce que tu m'en avais prié ; 33. ne devais-tu pas, toi aussi, avoir pitié de ton compagnon, comme j'avais eu moi-même pitié de toi ? » 34. Et son maître, irrité, le livra aux bourreaux, jusqu'à ce qu'il payât tout ce qu'il lui devait. 35. C'est ainsi que mon Père céleste vous traitera, si vous ne vous pardonnez l'un à l'autre, du fond de votre cœur. »

Le motif pour lequel on doit pardonner a été insinué dans l'Oraison dominicale, et développé dans la réflexion qui s'y joint en Matthieu[2] : l'on doit pardonner aux hommes parce que l'on a beaucoup à se faire pardonner de Dieu, et que Dieu pardonne seulement à ceux qui savent pardonner. C'est ce que signifie la parabole du Serviteur impitoyable.

Il y avait un « homme roi[3] » qui voulut un jour se faire rendre

1. JÜLICHER, II, 304.

2. VI, 12, 14-15 ; I, 597, 606-608.

3. V. 23. διὰ τοῦτο (formule rédactionnelle de transition, la parabole ne concernant pas, en réalité, la multiplicité du pardon) ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ. Cf. XX, 2, où la qualité de roi est adventice (Lc. XIV, 16).

des comptes par ses officiers. Comme il procédait à cette vérification, un cas très grave se découvrit : un de ses serviteurs lui devait dix mille talents [1], ce qui ferait environ cinquante millions. On ne dit pas comment il avait pu contracter une dette si énorme, parce que cette circonstance n'importe pas au but de la parabole. Le chiffre n'en est pas moins exorbitant, quelles que soient les fonctions que l'on attribue à l'officier, et bien qu'il soit choisi pour le contraste avec la petite dette de l'autre serviteur. Peut-être le récit primitif ne mettait-il en scène qu'un propriétaire, dont Matthieu aura fait un roi, pour l'application allégorique de la parabole, en élevant, par la même occasion et pour la même raison, la quotité de la dette, où l'on peut voir une somme confiée par le maître [2], et dont le serviteur avait la gestion [3]. Si le maître était roi, on pourrait songer à un intendant ou agent supérieur des finances, un fermier général [4]. Le serviteur se trouve dans l'impossibilité de rendre l'argent, et le maître ordonne qu'on le vende avec sa femme et ses enfants [5] : chétive indemnité s'il s'agit de dix mille talents, et d'un roi, mais appréciable s'il s'agissait d'une somme moins forte et d'un simple propriétaire. Dans toute la suite de la parabole, celui-ci est appelé seulement « maître ».

Il est probablement superflu de vouloir expliquer cette mise en vente par certaines particularités du droit mosaïque ou même du droit romain : le maître fait ce qu'autorisent les mœurs du pays et la faculté de disposer comme il lui convient de son esclave. Le cas serait plus compliqué s'il fallait l'entendre d'un roi faisant vendre comme esclave un de ses officiers, de condition libre, mais il n'aurait toujours rien que de vraisemblable dans une monarchie d'Orient, et surtout dans un conte oriental.

En cette extrémité, le serviteur se prosterne aux pieds de son maître pour lui demander grâce ; il promet de s'acquitter entièrement, si on lui donne du temps. Les garanties de remboursement

1. Au lieu de μυρίων, ℵ a πολλῶν.
2. Cf. xxv, 14-19.
3. Jülicher, II, 305.
4. Cf. Wellhausen, *Mt.* 95.
5. V. 25. ἐκέλευσεν αὐτὸν πραθῆναι καὶ τὴν γυναῖκα...., καὶ ἀποδοθῆναι. Ss. omet καί devant le dernier verbe, lisant : « et de prendre tout ce qu'il avait », sans doute pour n'avoir pas compris la construction : « le maître ordonna de vendre (le serviteur)... et qu'on le payât (ainsi lui-même). » Cf. v. 26. πάντα ἀποδώσω σοι.

semblent fort précaires, et pour une dette de mille talents elles seraient chimériques. Mais le maître est touché des supplications qui lui sont faites, et, n'ayant à opter, au fond, qu'entre le châtiment et la grâce, par pitié pour le malheureux, il choisit la grâce et garde le serviteur, en lui remettant une dette qui ne serait jamais payée. Allégé de sa dette et de sa crainte, le serviteur se retire ; en sortant, il rencontre un autre serviteur, venu aussi peut-être pour rendre des comptes, et qui lui devait cent deniers, environ quatre-vingt francs, ce qui ferait la six cent millième partie de ce dont le roi venait de lui faire cadeau. Si le premier serviteur n'avait dû qu'un talent, la proportion du soixantième serait déjà raisonnable, mais le chiffre des cent deniers peut être aussi de Matthieu. Sans perdre un instant, le libéré se jette sur son débiteur et l'étrangle presque en le serrant à la gorge. « Rends ce que tu dois », crie ce furieux, qui était naguère si humble. Son procédé n'est qu'un trait de violence, et témoigne qu'il n'a pas l'intention de laisser échapper son camarade ; il n'y a sans doute pas lieu de voir ici un indice de conformité avec le droit romain. Et l'autre serviteur de se prosterner à son tour, adressant à son compagnon la même prière que celui-ci avait faite au maître. Mais, sans rien vouloir entendre, ce débiteur créancier fait jeter l'autre en prison, jusqu'à paiement des cent deniers [1].

Les autres serviteurs, témoins de cette affaire, sont écœurés d'une pareille dureté ; ils vont raconter à leur maître ce qui s'est passé ; le maître lui-même est indigné, il fait revenir le serviteur impitoyable et lui annonce la révocation de sa grâce : on lui avait remis toute sa dette, et une dette considérable, parce qu'il avait demandé pitié ; lui-même aurait dû avoir pitié de son camarade, comme on avait eu pitié de lui. Maintenant, au lieu d'être attendri, le maître est en colère ; il veut qu'une justice rigoureuse soit appliquée et que le débiteur insolvable soit jeté à son tour en prison, abandonné aux geôliers ou bourreaux [2], qui l'auront en garde jusqu'à paiement de sa dette, terme qui, on peut le prévoir, n'arrivera pas de sitôt. Comme la torture n'est pas un moyen de tirer argent d'un misérable, on s'est demandé si les bourreaux n'étaient pas simplement les surveillants de la prison, ou bien, au contraire, si Matthieu

1. Cf. v, 25-26 ; I, 573-575.
2. V. 34. παρέδωκεν αὐτὸν τοῖς βασανισταῖς.

n'aurait pas voulu désigner ainsi les anges du châtiment et les tourments de l'enfer [1]. Mais la parabole même a pu présenter la captivité du serviteur impitoyable comme plus cruelle que celle de l'autre. Le maître a choisi l'emprisonnement comme un châtiment plus terrible que la vente dont il avait parlé d'abord ; il ne cherche plus une compensation de la perte qu'il a subie, mais la punition de celui qui, après avoir abusé de sa confiance, a, pour ainsi dire, abusé de sa miséricorde ; rien n'empêche donc qu'il ne le condamne à une prison particulièrement dure, où on le tourmentera de toutes les façons.

L'application de la parabole est formellement indiquée. C'est ainsi que le Père céleste, Jésus dit « mon Père [2] », et non « votre Père », parce qu'il s'agit de châtiment, en usera envers ceux qui ne se pardonneront pas mutuellement du fond du cœur. Dieu ne fera pas de grâce, il punira sans rémission les fautes de ceux qui n'auront pas eu à l'égard de leurs frères l'indulgence dont ils ont besoin auprès de lui. Le cas particulier que présente la parabole est l'ordinaire dans le royaume des cieux, où chacun est débiteur vis-à-vis de Dieu, infiniment plus qu'il ne peut être créancier à l'égard des hommes. Il faut pardonner « de cœur [3] », par un sentiment intime de compassion et de bonté, ainsi que Dieu pardonne.

La parabole vise directement l'obligation de pardonner, à l'imitation de Dieu, et la nécessité de pardonner ainsi afin d'être soi-même pardonné, non la différence des situations d'homme à Dieu et d'homme à homme, pour signifier que les offenses faites à Dieu sont en elles-mêmes chose plus grave que celles qu'un homme peut faire à un autre homme. La parabole n'est pas destinée davantage à faire entendre que l'on peut perdre le royaume à cause d'un seul péché, ou que Dieu retire le pardon, déjà donné ou assuré, à celui qui manque d'indulgence [4]. La seule morale de la parabole est que Dieu pardonne à qui pardonne [5], et qu'il faut pardonner pour être pardonné [6], selon qu'il est supposé dans la demande : « par-

1. Jülicher, II, 309.
2. V. 35. οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν.
3. ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν.
4. B. Weiss, *E.* 112.
5. Cf. Jülicher, 312-313.
6. Cf. Eccli. xxviii, 1-7.

donne-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés. » Une théologie particulière peut être intéressée à soutenir que le pardon de l'homme à l'homme ne mérite pas le pardon de Dieu à l'homme : l'Évangile présente les choses de telle sorte que l'indulgence de l'homme, condition indispensable de l'indulgence de Dieu, paraît la mériter en quelque façon. Ce n'est pas le pardon indéfini, c'est le pardon en soi qui est recommandé ; mais le pardon est requis toutes les fois qu'il y a lieu de pardonner. La condition : « du fond du cœur », n'est pas non plus indiquée ; Matthieu l'ajoute, conformément à l'esprit du récit, pour signifier que le pardon doit être sincère. Il se peut que la source n'ait contenu que la parabole, et que la formule d'application soit tout entière de l'évangéliste.

XLVIII

DÉPART DE JÉSUS. EN SAMARIE

MARC, x, 1. MATTH., XIX, 1-2. LUC, IX, 51-56.

Le départ de Jésus ne semble être, dans le second Évangile, qu'un incident particulier, qui ne marque pas une division importante dans le récit ; il en va autrement dans Matthieu et dans Luc, qui, par des formules spéciales, indiquent tous deux une partie nouvelle de leur narration. La différence provient de ce que, dans Marc, le voyage a commencé antérieurement : d'après le récit qui soutient le rédacteur du second Évangile, Jésus ne s'est pas arrêté en Galilée depuis son voyage au pays de Tyr ; quand il revient, il ne fait que passer à Capharnaüm, continuant sa route vers Jérusalem. L'économie de ce voyage, en sa dernière partie, n'a pas trop souffert du travail rédactionnel de Marc ; elle a été dérangée dans Matthieu, et Luc n'en a rien gardé.

MARC, x, 1. Et partant de là, il vint au pays de la Judée et d'au delà du Jourdain; et la foule s'assembla encore auprès de lui, et il les instruisait encore, selon sa coutume.

MATTH., XIX, 1. Et il advint, quand Jésus eut achevé ces discours, qu'il s'éloigna de la Galilée et se rendit au pays de la Judée, (par) l'au delà du Jourdain. 2. Et une foule nombreuse le suivit, et il les guérit en ce lieu.

LUC, IX, 51. Et il advint, quand le temps de son assomption fut près de s'accomplir, qu'il se mit en devoir d'aller à Jérusalem.

Les renseignements donnés par les trois évangélistes n'ont pas même l'apparence de la précision : l'on n'indique ni le point de départ, ni l'itinéraire, ni la durée du voyage. Marc [1] paraît vouloir

1. καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου. L'adverbe ἐκεῖθεν doit se référer à IX, 33, bien que, dans la rédaction actuelle, on ait perdu de vue le retour de Jésus à Capharnaüm. Il est plus risqué de mettre

dire que le Sauveur met quelque temps à parcourir la Judée, puis la Pérée, d'où il viendra à Jérusalem pour la Pâque ; il ne décrit pas un simple voyage à Jérusalem par la Pérée [1], mais une tournée de prédication.

Le rédacteur du premier Évangile, avec une perception peut-être moins nette de la réalité, voudrait dire que Jésus vint en Judée en suivant la rive orientale du Jourdain [2]. On peut voir là une simple adaptation de ce qu'on lit dans Marc. Les deux premiers Évangiles s'accordent pour dire que Jésus, ayant quitté la Galilée, exerce publiquement son ministère. Marc dit même qu'il se met de « nouveau à instruire, comme il en avait eu coutume auparavant [3] », parce que, d'après le second Évangile, Jésus, depuis un certain temps, a cessé toute prédication. Se trouvant sur un autre terrain, il recommence à prêcher, d'après Marc, à guérir, d'après Matthieu [4], et la foule se presse autour de lui. Mais Matthieu, qui n'a pas dit que Jésus ait évité de se montrer en Galilée, ne signale pas cette activité comme un recommencement ; la foule est censée accompagner le Christ depuis son départ, et l'évangéliste, soucieux de miracles après un long discours, met des guérisons à la place de l'enseignement [5], sans s'inquiéter de ce que la foule n'était pas à guérir tout entière, comme elle pouvait être enseignée.

Luc, pour marquer l'importance du voyage, qui est certainement,

ἀναστάς en rapport avec le καθίσας de ix, 35 (B. Weiss, *E.* 231) : Marc n'a pas voulu dire que le Sauveur, en finissant le discours précédent, s'était levé pour aller en Judée, la formule s'explique naturellement par un hébraïsme vulgaire (ויקם וילך ; cf. vii, 24. Schanz, *Mk.* 315). D. Ss. mss. lat. Vg. omettent καί devant πέραν, peut-être par conformation à Matthieu. A et d'autres témoins lisent διὰ τοῦ πέραν : leçon explicative.

1. Schanz, *Mt.* 316 ; Holtzmann, 156. La traduction : « au pays de Judée, c'est-à-dire en Pérée », a de nombreux partisans (Ewald, Meyer, Keil, Wellhausen) ; de même pour Mt. 1 : « le territoire de Judée (qui est) au-delà du Jourdain. »

2. μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου. πέραν dépend de ἦλθεν et n'est pas en apposition avec τὰ ὅρια (au moins selon l'interprétation adoptée dans le commentaire (cf. n. 1).

3. καὶ συνπορεύονται πάλιν ὄχλοι πρὸς αὐτόν, καὶ ὡς εἰώθει πάλιν ἐδίδασκεν αὐτούς. Cf. ii, 2, 13 ; iv, 1-2 ; vi, 34. Ss. : « il les guérissait et les instruisait ».

4. V. 2. καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς ἐκεῖ (Ss. omet ἐκεῖ).

5. Cf. xiv, 14 ; xv, 30-31 ; I, 933 ; 983.

dans sa pensée, celui dont parlent Marc et Matthieu, puisqu'il commence au même endroit du plan synoptique, et a le même point d'arrivée, dit que « les jours de l'assomption » du Sauveur « étant accomplis, Jésus dirigea son visage du côté de Jérusalem [1] ». Cette dernière locution : « tourner sa figure pour aller quelque part », est tout à fait hébraïque et imitée de l'Ancien Testament [2]. « Les jours de l'assomption » de Jésus sont la période relativement courte qui doit aboutir à l'ascension. Ce préambule semblerait annoncer un voyage rapide, et Luc va retarder indéfiniment l'arrivée de Jésus dans la ville sainte, ce qui fait que le temps de sa mort paraît encore éloigné. L'indication peut venir d'une source qui ne contenait pas tout ce que l'évangéliste va raconter [3].

Luc, ix, 52. Et il envoya des messagers devant lui ; 53. et (ceux-ci) étant partis, entrèrent dans un bourg de Samaritains, pour lui préparer un gîte ; 53. et on ne le reçut pas, parce qu'il allait vers Jérusalem. 54. Ce que voyant, les disciples Jacques et Jean dirent : « Seigneur, veux-tu que nous disions que le feu descende du ciel et les dévore ? » 55. Et se retournant, il les réprimanda ; 56. et ils s'en allèrent dans un autre bourg.

Dans le troisième Évangile, le Christ se dispose à suivre la route ordinaire des pélerinages galiléens, en passant par la Samarie. A cet effet, il envoie devant lui des messagers, afin de retenir un gîte dans les endroits où il devait s'arrêter pour la nuit [4]. En un bourg samaritain, les messagers sont mal reçus, parce que Jésus et ses compagnons avaient l'air de pélerins qui se rendaient à Jérusalem pour un motif de dévotion [5]. La vieille haine des Samaritains pour les Juifs se traduit par un refus d'hospitalité. Il semble que les messagers ne faisaient pas partie du collège apostolique [6]. Ils avertissent Jésus. Jacques et Jean, « les enfants du tonnerre [7] », ne

1. ἐγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι (cf. Act. ii, 1) τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ (cf. Eccli. xlviii, 9 ; xlix, 14, Vg. 15 ; Mc. xvi, 19 ; Act. i, 2, 11) καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ (BL omettent αὐτοῦ) ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ.

2. Cf. Jér. xlii, 15 ; xliv, 12.

3. Cf. B. Weiss, *Lk.* 437.

4. La mission des Soixante-douze (x, 1) est comme un dédoublement de cette notice. Sur cette partie de Luc (ix, 51-xviii, 14), voir I, 151-158.

5. V. 53. ὅτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενον εἰς Ἰερουσαλήμ. Cf. II Sam. xvii, 11 (LXX).

6. Cf. v. 52. ἀπέστειλεν ἀγγέλους, et v. 54, ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταί.

7. Mc. iii, 17 ; I, 530.

parlent de rien moins que d'appeler le feu du ciel sur le bourg inhospitalier [1]; mais Jésus les blâme d'avoir une telle pensée. La petite caravane s'en va dans un autre endroit. Luc ne dit pas si « l'autre bourg » est encore en Samarie, ou bien si la troupe change d'itinéraire. La dernière hypothèse paraît moins probable, si l'on considère la formule qu'il emploie, et comme il n'a pas de scrupules géographiques, on ne peut rien inférer de ce que Jésus arrive à Jérusalem par Jéricho. Luc veut plutôt faire entendre que Jésus n'a pas été repoussé partout chez les Samaritains [2].

Plusieurs témoins ajoutent aux paroles des disciples les mots : « comme a fait Élie [3] », et une réponse du Sauveur [4] : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes, car le Fils de l'homme n'est pas venu perdre les vies des hommes, mais les sauver. » Ces additions [5] peuvent être des gloses [6]. Elles n'en sont pas moins conformes à la pensée du narrateur, qui se souvenait d'Élie, et qui sous-entend un discours de Jésus pareil à celui qu'on lui a prêté. L'esprit d'Élie était justice et terreur : l'esprit de l'Évangile est charité et miséricorde.

Le récit semble être originairement en rapport avec le nom de « fils du tonnerre », que Marc attribue aux fils de Zébédée ; il remplace, en quelque façon, dans Luc, la demande de ceux-ci pour obtenir les premières places dans le royaume des cieux. On peut y soupçonner quelque intention antijudaïsante. L'inhospitalité des Samaritains se trouve faire pendant, au début de cette seconde partie de Luc, à l'expulsion de Jésus après sa prédication dans la synagogue de Nazareth, au début de la première [7]. Mais l'évangéliste insiste moins sur ce trait. Il est évident que les Samaritains, figurant les Gentils, ne sont pas réprouvés comme les Juifs.

1. Cf. II Rois, I, 10, 12.
2. Cf. Wellhausen, *Lc.* 46.
3. ACD etc. ὡς καὶ Ἡλείας ἐποίησεν.
4. D et autres témoins (non AC) : καὶ εἶπεν · οὐκ οἴδατε ποίου πνεύματος ἐστε · ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθε ψυχὰς [ἀνθρώπων] ἀπολέσαι, ἀλλὰ σῶσαι.
5. Qui manquent dans ℵBL, Ss.
6. Surtout : « Car le Fils de l'homme » etc., omis dans D, et imité de xix, 10 ; mais on peut hésiter pour le reste, la première partie de la réponse étant originale et digne du Christ. Cf. Zahn, II, 357, qui écarte l'hypothèse d'une interpolation marcionite, pour celle d'une omission antimarcionite. On attendrait une parole de Jésus après (v. 55) στραφεὶς δὲ ἐπετίμησεν αὐτοῖς.
7. B. Weiss, *loc. cit.*

XLIX

MARTHE ET MARIE

Luc, x, 38-42.

Après avoir montré par trois exemples les obligations qui s'imposent à ceux qui veulent être disciples de Jésus [1], Luc a introduit la mission des soixante-douze disciples, avec un discours concernant l'apostolat [2]. Cette mission des Soixante-douze fait double emploi, d'un côté, avec la mission des Douze, de l'autre, avec celle des disciples que Jésus envoie devant lui en fourriers quand il se rend à Jérusalem. Comme on l'a vu, l'évangéliste paraît avoir voulu développer ainsi l'idée qu'il attachait au passage de Jésus en Samarie, et figurer les succès de l'Évangile chez les Gentils. La même préoccupation explique sans doute aussi l'insertion de la parabole du Samaritain, qui a amené avec elle la question du scribe touchant le grand précepte [3]. Combinaisons secondaires, qui doivent appartenir à la rédaction du troisième Évangile ou à ses sources immédiates.

Dans le contexte qui lui est donné, l'histoire de Jésus chez Marthe paraît accuser l'intention de faire valoir, après le précepte de la charité envers le prochain, le devoir d'écouter le Christ, la nécessité de la foi, qui est amour de Dieu. Mais si le souci d'instruction morale n'est pas à écarter, il ne doit pas être le seul ni le principal. C'est surtout pour le Samaritain que la leçon de la charité a été introduite après la mission des Soixante-douze : le Samaritain représente le parfait chrétien et le chrétien de la gentilité. Une arrière-pensée analogue a pu présider à la rédaction de l'anecdote que Luc met après la parabole, les deux sœurs figurant les deux fractions de l'Église primitive, le judéochristianisme et l'hellénochristianisme, selon leur caractère et dans leur rapport mutuel, qui sont loin d'en faire deux partis ennemis. Il importe peu que le service de Marthe

1. ix, 57-62; I, 850-854..
2. x, 1-24; I, 855-915.
3. x, 25-37.

ne soit pas une observance légale[1], puisqu'il s'agit de symbole. La mission des Soixante-douze figure l'évangélisation des païens, quoique les Soixante-douze ne soient pas envoyés aux nations ; le service de Marthe peut aussi bien figurer la pratique de la Loi, bien que Marthe ne soit pas censée accomplir une prescription mosaïque.

Luc, x, 38. Et pendant qu'ils allaient, il entra dans un bourg, et une femme nommée Marthe le reçut dans sa maison. 39. Et elle avait une sœur, appelée Marie, qui, se tenant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole. 40. Et Marthe était toute préoccupée des nombreux soins du service, et, se présentant, elle dit : « Seigneur, n'as-tu cure de ce que ma sœur me laisse le service à moi seule? Dis-lui donc de m'aider. » 41. Et répondant, le Seigneur lui dit : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses, 42. [et une seule est nécessaire. Car] Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera point ôtée. »

Le récit ne se relie pas à ce qui précède, et, si l'on tient compte de son objet et de la façon dont il est introduit, on sera tenté de penser qu'il vient de la source où Luc a pris la notice des disciples envoyés en fourriers devant Jésus. En effet, le début[2] : « Pendant qu'ils allaient, lui entra dans un village », ne donne un sens parfaitement naturel que si l'on suppose les disciples envoyés en avant. Il est possible même que la réception de Jésus dans un bourg, chez Marthe, ait fait pendant à l'inhospitalité des habitants d'un autre bourg, chez les Samaritains[3]. Dans cette hypothèse, la source aurait placé le village de Marthe dans la même région que le bourg inhospitalier, et aurait supposé que Jésus continuait sa marche vers le sud, sans faire le détour par la Pérée, qui est indiqué dans Marc et dans Matthieu. Toujours est-il que la scène se passe dans un bourg quelconque sur la route de Jérusalem, très peu de temps après que Jésus a quitté la Galilée.

C'est la première fois que Jésus entre chez les deux sœurs, qu'il ne connaissait pas auparavant. L'évangéliste lui-même ne semble pas savoir de Marthe et de Marie autre chose que ce qu'il raconte. Jean[4] paraît mieux instruit ; mais il a exploité le troisième Évan-

1. Objection de B. Weiss, *E*. 458.

2. V. 38. ἐν δὲ (ℵBL ; ACD, etc. : ἐγένετο δὲ ἐν) τῷ πορέυεσθαι αὐτοὺς (AC, καί) αὐτός εἰσῆλθεν (D αὐτὸν εἰσελθεῖν) εἰς κώμην τινά.

3. B. Weiss, *Lk*. 456. x, 38 se rattacherait naturellement à ix, 56.

4. xi, 1 ; xii, 1-3 ; cf. *QÉ*. 633, 671.

gile, en combinant l'histoire des deux sœurs avec la résurrection hypothétique de Lazare dans la parabole [1], et l'onction chez Simon le lépreux [2]. Le récit de Luc n'a rien d'invraisemblable en soi ; mais le vague des données fait qu'il serait impossible de réfuter péremptoirement celui qui y verrait un pur symbole, conçu d'après le tableau des deux sœurs, Israël et Juda, au livre d'Ézéchiel [3]. Les noms propres, au lieu d'être un argument contre cette hypothèse, la confirmeraient plutôt, puisque le prophète emploie aussi deux noms symboliques [4], et la signification étymologique de ces noms [5] ne répugnerait pas au sens allégorique du récit.

Quoi qu'il en soit, Jésus, durant ce voyage où ses disciples allaient en avant-courriers, pour lui assurer un gîte dans les endroits où il devait passer, entra un jour dans certain bourg où il fut reçu par deux sœurs, dont l'une avait nom Marthe, et l'autre Marie. Rien n'oblige à penser que Jésus fût seul, car tous les disciples ne le quittaient pas en même temps, et ceux qui allaient en avant devaient revenir à lui ou l'attendre dans les lieux où on lui donnait hospitalité. Mais la présence des disciples était d'autant plus inutile à mentionner qu'elle n'importait pas au symbolisme du récit. Une fois dans la maison, le Sauveur se met à instruire les personnes présentes, et Marie, assise devant lui, comme un disciple [6], l'écoutait. Cependant Marthe, qui paraît avoir été la maîtresse du logis [7], vaque à tous les soins occasionnés par l'arrivée de son hôte [8], et prépare le repas. Elle s'avise que Marie ferait bien de s'associer à la besogne, et, pour se procurer son aide, elle ne craint pas d'interrompre

1. Lc. xvi, 27-31.
2. Mc. xiv, 3-9 (Lc. vii, 36-38).
3. xxiii, 2, 4.
4. Ohola (ma tente), Oholiba (ma tente en elle).
5. Μάρθα est מרתא « dame », féminin de מר « seigneur ». Μαρίαμ, est le nom de la mère de Jésus. Voir Bardenhewer. *Der Name Maria* (*Biblische Studien*, I, i). La tradition en a donné beaucoup d'étymologies fantaisistes. Il peut signifier « rebelle », ou « grasse », selon qu'on le suppose dérivé de מרה ou de מרא.
6. Cf. ii, 46 ; Act. xxii, 3.
7. « Apparet Martham majorem fuisse natu Maria sorore sua, quandoquidem domus Marthae potius, quam Mariae dicebatur, et Martha Christum potius quam Maria dicitur excepisse. » Maldonat, II, 194.
8. V. 40. ἡ δὲ Μάρθα περιεσπᾶτο περὶ πολλὴν διακονίαν. Ss. et trois mss. lat. omettent πολλήν.

Jésus, qui la retenait. Un mot de lui ne suffirait-il pas pour que Marie fasse avec empressement ce qui paraît être de son devoir dans la circonstance?

Jésus n'approuve pas Marthe, nonobstant la droiture incontestable de ses intentions. Marthe se donne du souci pour ses affaires de ménage, pour préparer un repas convenable et mettre tout en ordre dans sa maison. Elle n'est point blâmable en cela, mais elle aurait tort d'oublier que tous ces soins portent sur des objets fort accessoires, et que la préoccupation qui doit dominer toutes les autres est celle du salut, dont la condition première est l'application de l'esprit et du cœur à la parole évangélique. Cette préoccupation est celle de Marie ; c'est pourquoi « celle-ci a choisi la bonne part », celle qui garantit l'admission au royaume des cieux. Cette part est non seulement la meilleure, mais la seule bonne, puisque c'est la seule qui assure un bonheur éternel. Cette part ne sera pas enlevée à celle qui la préfère [1].

A la lettre et d'après le contexte, Jésus signifie que Marie ne doit pas être dérangée, parce qu'en l'écoutant, elle fait ce qu'il y a de mieux. Mais il semble que la pensée du texte va plus loin que la signification apparente des mots, et qu'elle vise, au fond, soit le don impérissable du salut, que procure la foi, soit plutôt la concession absolue du salut aux Gentils, moyennant cette foi.

Des témoins très autorisés [2] présentent la réponse de Jésus sous la forme suivante : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu te troubles pour beaucoup de choses; cependant il n'en faut que peu ou même une seule. Car Marie a choisi la meilleure part, qui ne lui sera point ôtée. » Le sens est loin d'être clair. L'interprétation la plus naturelle serait celle-ci : Marthe n'est pas à blâmer de la peine qu'elle se donne pour les préparatifs de son repas ; néanmoins beaucoup de mets ne sont pas nécessaires, et l'on se contenterait, au besoin, d'un seul ; tout le travail pour la satisfaction d'un besoin matériel n'est pas à mettre en balance avec l'intérêt spirituel dont Marie est uniquement préoccupée [3]. Mais ces considérations détaillées sur le service de table ont quelque chose d'étrange dans la bouche du Sauveur, et

1. V. 42. τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο, ἥτις οὐκ ἀφαιρεθήσεται αὐτῆς.

2. ℵBL. V. 41. Μάρθα Μάρθα, μεριμνᾷς καὶ θορυβάζῃ περὶ πολλά, 42. ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία ἢ ἑνός· Μαριὰμ γὰρ κτλ.

3. Holtzmann, 363.

l'on ne voit pas du premier coup leur liaison avec la remarque touchant la part de Marie. C'est pourquoi l'on a proposé d'entendre le passage autrement [1] : Marthe veut préparer un grand repas ; il ne faut pas tant de choses pour le corps, et il n'en faut qu'une pour l'âme ; c'est pourquoi Marie a choisi la meilleure part. L'enchaînement des idées est satisfaisant, et le sens conforme à l'esprit général du récit ; seulement la formule employée par Jésus devient une énigme subtile. La leçon commune [2] paraît préférable. Elle a du moins l'avantage de contenir, sous une forme intelligible, ce qui est certainement la morale du récit. La variante compliquée et obscure sur laquelle peinent les interprètes paraît composée de deux leçons dont l'une, inventée d'abord pour corriger l'autre, ne l'aura pas supprimée et se sera maintenue en se combinant avec elle [3].

On sait que la tradition chrétienne a vu dans Marthe le type de la vie active, et dans Marie celui de la vie contemplative.

1. B. Weiss, *Lk.* 457.

2. AC. Sc. Vg. etc. ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία.

3. Cf. J. Weiss, *Lk.* 463. Ss. et plusieurs mss. latins ont seulement : « Marthe, Marthe, Marie s'est choisi la bonne part, qui ne lui sera pas enlevée. » D s'accorde avec ces témoins, mais en retenant θορυβάζῃ. La leçon de Ss. paraît courte, et les trois noms propres qui se suivent sont d'un assez fâcheux effet ; mais ces raisons mêmes peuvent avoir appelé les gloses. Il est risqué d'affirmer que la leçon la plus développée (אBL) est celle qui présente le plus de garanties, et que l'hypothèse d'une leçon composite est inadmissible pour les mss. dont il s'agit (B. Weiss, *Lk.* 458). Les omissions seraient difficiles à expliquer ; il n'en est pas de même des additions. ὀλίγων δέ ἐστιν χρεία et ἑνὸς δέ ἐστιν χρεία ont l'air d'être des variantes qui se sont amalgamées ; la réflexion : « une seule chose est nécessaire », pourrait avoir été ajoutée pour soutenir l'assertion finale : « Marie a choisie la bonne part ». Le « peu » pourrait être rectification maladroite d'un copiste qui entendait d'un modeste repas la chose nécessaire, ou les choses dont Marthe devait se préoccuper.

L

L'HÉRITAGE. LE RICHE INSENSÉ

Luc, XII, 13-21.

Après l'anecdote des deux sœurs, Luc introduit l'instruction sur la prière [1], qu'il place peut-être en cet endroit parce qu'elle lui semble s'adresser à l'Église; l'apologie de Jésus chassant les démons [2] et refusant un signe [3] paraît aussi conçue comme une apologie du Christ de la foi ; suit le discours contre les pharisiens [4], où l'on peut voir une critique du judaïsme; l'évangéliste y joint une instruction sur la confession courageuse du nom de Jésus [5], où il a en vue les chrétiens de son temps; puis il amène des sentences sur le désintéressement à l'égard des biens terrestres [6], qui se complètent par des conseils de vigilance en vue du grand jugement [7]. La petite anecdote qui ouvre la leçon du désintéressement, et la parabole du Riche insensé appartiennent en propre à Luc.

Luc, XII, 13. Et quelqu'un de la foule lui dit : « Maître, dis à mon frère de partager avec moi l'héritage. » 14. Et il lui dit : « Homme, qui m'a établi juge ou arbitre sur vous ? »

Jésus est censé avoir prononcé devant une grande foule l'exhortation qu'il adresse à ses disciples touchant la confession courageuse de leur foi. A la fin, quelqu'un de la foule le prie d'intervenir dans une affaire de succession où il prétendait avoir été lésé par son propre frère. C'est chose coutumière en Orient que le recours à une

1. XI, 1-13 ; I, 596-608, 628-633.
2. XI, 14-28 ; I, 694-719, 724-725.
3. XI, 29-36 ; I, 991-999.
4. XI, 37-54.
5. XII, 1-12; I, 1003-1004 (v. 1); 885-890 (vv. 2-9); 710-715 (v. 10); 879-882 (vv. 11-12).
6. XII, 13-34. Pour XII, 22-34, cf. I, 615-620; 610-611.
7. XII, 35-59. Pour XII, 49-53, voir I, 890-893; pour 57-59, I, 573-575.

autorité religieuse pour l'accommodation de litiges d'ordre temporel[1] ? Peut-être ce frère était-il un aîné qui refusait de faire à son cadet la part qui revenait à celui-ci dans la succession paternelle[2]. Jésus ne veut pas se mêler de ces intérêts matériels, et il décline la requête avec un suprême dédain[3]. Bien que sa réponse rappelle un passage de l'Exode[4], le trait paraît fondé en tradition et n'a rien que de conforme à l'esprit du Christ. Luc a dû trouver dans ses sources l'anecdote et la parabole, qui sont par elles-mêmes indépendantes l'une de l'autre; la réflexion contournée, qui sert de lien entre les deux, et où l'on ne reconnaît pas la vive allure et la lucidité des sentences authentiques, doit être seule attribuée au travail rédactionnel[5].

Luc, xii, 15. Et il leur dit : « Voyez à vous garder de toute avarice ; car la vie d'un homme qui est dans l'abondance ne dépend pas des biens qu'il possède. » 16. Et il leur dit une parabole, en ces termes : « Il y avait un homme riche dont la terre avait beaucoup rapporté. 17. Et il réfléchissait en lui-même, disant : « Que ferai-je, car je n'ai pas de place pour loger mes récoltes ? » 18. Et il dit : « Voici ce que je ferai : j'abattrai mes greniers et j'en bâtirai de plus grands, et j'y amasserai tous mes produits et tous mes biens ; 19. et je dirai à mon âme : « Mon âme, tu as beaucoup de biens en réserve pour beaucoup d'années ; réjouis-toi. » 20. Et Dieu lui dit : « Insensé, cette nuit-même, on te redemandera ta vie ; et à qui sera ce que tu as préparé ? » 21. Ainsi en est-il de celui qui thésaurise pour lui-même, et qui n'est pas riche pour Dieu. »

L'évangéliste insinue, bien que la réponse de Jésus ne le fasse nullement entendre, que l'homme qui réclamait sa part d'héritage était un avare, qui fournit au Sauveur l'occasion de prémunir son auditoire contre l'avarice, pour cette raison que la vie de l'homme ne dépend pas de ses richesses, et que même l'abondance de tous les biens ne lui garantit pas la prolongation de son existence. La preuve en est dans le cas de ce propriétaire qui se voyait au point

1. Wellhausen, *Lc.* 64.
2. Cf. Deut. xxi, 17.
3. V. 14. ἄνθρωπε (apostrophe nuancée de blâme), τίς με κατέστησεν κριτὴν ἢ μεριστὴν ἐφ' ὑμᾶς ; Marcion, D, Ss. Sc. omettent ἢ μεριστήν. La leçon δικαστήν, pour κριτήν, dans le texte reçu, paraît venir d'Act. vii, 27.
4. ii, 13.
5. Cf. Wernle, 96.

de faire des récoltes si considérables qu'il ne savait pas où les mettre. Grave sujet de réflexion, car ce riche ne songe qu'au meilleur parti à tirer de son bien pour lui-même. Un monologue dépeint l'effort de sa pensée et les sentiments qui l'animent. Après quelque perplexité [1], il croit avoir trouvé le plus sage parti : abattre ses greniers trop étroits, et en édifier promptement de plus vastes, pour y loger tous ses produits. Quand son avoir sera ainsi en sûreté, il pourra prendre du bon temps. Le discours qu'il adresse à « son âme » est une façon hébraïsante de s'apostropher lui-même, et il y a quelque subtilité à supposer que l'âme est interpellée comme sujet de la vie sensitive [2], ou sensuelle, à moins qu'on ne dise que l'homme s'adresse à son moi jouisseur [3]. Encore est-il que l'idée du moi est seule exprimée dans le mot « âme », comme qui dirait : « Voilà des provisions pour longtemps, mon petit fils, mets-toi tranquillement à table [4], et traite-toi comme il faut. » Le riche n'annonce pas l'intention de faire des excès, mais de couler une vie douce. Seulement, l'homme propose et Dieu dispose : celui qui voulait tant jouir de son bien accumulé n'en jouira pas. Dieu lui interdit le lendemain ; il mourra « cette nuit [5] », non la nuit où il serait censé avoir fait le monologue précédent, mais la nuit qui vient après l'accomplissement de ses projets, lorsque ses greniers agrandis ont reçu la moisson, et que le temps est venu de vivre tranquillement sur le bien amassé.

La question : « à qui sera ce que tu as préparé ? » suppose que le plan du riche a été exécuté. On enlèverait d'ailleurs toute saveur à l'apologue, en faisant mourir l'homme quand ses récoltes sont encore aux champs, et qu'il n'a que des intentions pour l'avenir.

1. Marquée par la reprise du v. 18. Au lieu de cette reprise, Ss. a la paraphrase : « Il faut que j'abatte mes greniers, que je les rebâtisse et les agrandisse. » D, au lieu de μείζονας οἰκοδομήσω, lit : ποιήσω αὐτὰς μείζονας.

2. B. Weiss, *Lk.* 489.

3. Holtzmann, 371.

4. V. 19. ἀναπαύου pourrait signifier le repos après les fatigues de la moisson (B. Weiss, *loc. cit.*), mais s'entend aussi bien de la préparation immédiate au repas : « assieds-toi », ou « étends-toi » (Jülicher, II, 611).

5. V. 20. εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ θεός · ἄφρων, ταύτῃ τῇ νυκτὶ τὴν ψυχήν σου αἰτοῦσιν ἀπὸ σοῦ. ἃ δὲ ἡτοίμασας τίνι ἔσται ; Le mot ψυχή ici (et v. 19), le mot ζωή, au v. 15, ont le même sens. Que ζωή signifie pour Luc « vie dans le royaume » (Jülicher, II, 617), c'est ce qui ne résulte pas du texte.

Au contraire, la situation de ce bourgeois devient presque tragique, lorsqu'on le montre expirant juste au moment où il allait pouvoir jouir de son abondance. La sentence de Dieu vient comme une réponse aux projets de l'homme ; mais le discours divin peut n'être pas qu'un moyen oratoire [1] pour exprimer au vif le pouvoir absolu de Dieu sur la vie humaine : le jugement de l'Éternel serait communiqué en songe au riche endormi [2].

Son âme, c'est-à-dire la vie, lui sera réclamée cette nuit même. On ne dit point par qui, et il n'est pas nécessaire de faire intervenir les anges de la mort, ni surtout un vulgaire assassin. Il va de soi que la vie est réclamée par Dieu, de qui on la tient comme un prêt. La perspective de la parabole n'embrasse pas la destinée éternelle du riche ; pas n'était besoin de dire que le royaume des cieux ne lui est pas destiné. On montre seulement que c'est folie d'amasser des richesses pour soi, quand on n'est pas maître de sa propre vie ; Dieu prend celle-ci,et les richesses ne profitent pas à celui qui avait peiné pour les gagner, y mettant toute son espérance. Il importe peu que le riche ait eu des enfants ou d'autres héritiers ; ayant travaillé pour lui-même, il perd tout en perdant la vie.

La parabole est donc dirigée contre la folie du riche et le défaut de piété qui lui fait oublier qu'il est perpétuellement dans la main de Dieu [3]. Elle ne vise pas l'emploi qu'il aurait fallu faire des richesses accumulées, ni le manque de charité qui rendait le riche insensible aux misères de son prochain. Le thème n'est pas spécifiquement évangélique, et les traits particuliers de la fable semblent inspirés de l'Ancien Testament [4]. Bien qu'il n'en soit pas ainsi d'ordinaire, on n'a pas motif de suspecter l'authenticité de ce morceau.

Mais la conclusion, qui paraît être de Luc, va plus loin que la parabole : tel est le sort de quiconque thésaurise pour soi, et n'est pas riche pour Dieu [5]. Être riche pour Dieu ne signifie pas être riche selon le jugement de Dieu, en biens que Dieu a pour agréables,

1. Schanz, *Lk.* 347.
2. Jülicher, II, 6t2.
3. Idées associées dans l'épithète ἄφρων, v. 20. Cf. Jülicher, II, 616.
4. Cf. v. 16, et Ps. xlix, 19-20 ; v. 19, et Eccli. xi, 19 ; v. 20, et Sag. xv, 8.
5. V. 21. οὕτως ὁ θησαυρίζων αὑτῷ καὶ μὴ εἰς θεὸν πλουτῶν. Ce v. peut être glose ; manque dans D et deux mss. lat. L'emploi de εἰς, au lieu du datif θεῷ, tient sans doute à ce que le profit n'est pas réel pour Dieu. B. Weiss, *loc. cit.*

ou en biens amassés dans le ciel, mais riche au profit et dans l'intérêt de Dieu, par opposition à être riche pour soi-même et dans son propre intérêt. On peut douter que cette richesse désigne l'accumulation des bonnes œuvres ; il est plus naturel et plus conforme à l'esprit de l'évangéliste d'admettre qu'il s'agit du salutaire emploi des richesses par le moyen de l'aumône.

LI

LES GALILÉENS MASSACRÉS. LE FIGUIER

Luc, xiii, 1-9.

L'application de la parabole du Riche insensé paraît avoir été tournée de façon à introduire l'instruction sur la confiance en Dieu et l'insouciance à l'égard des choses nécessaires au corps, que Matthieu a placée dans le discours sur la montagne. L'instruction se résume dans un appel que l'évangéliste aura conçu pour amener l'exhortation à l'aumône et la parole concernant le trésor impérissable. A l'idée de ce trésor au ciel se rattache une exhortation à la vigilance en prévision du grand avènement, où Luc exploite la parabole des Vierges et celle du Serviteur qui veille en attendant son maître [1], puis reproduit la comparaison concernant les bons et les mauvais serviteurs [2], d'où l'on passe aux divisions occasionnées par l'Évangile [3], puis aux signes du temps [4] et à la parabole du Débiteur et du créancier [5].

Cette parabole a pour objet d'inculquer l'obligation indispensable d'une prompte pénitence, si l'on ne veut s'exposer à un jugement sans recours et sans merci. Les exemples historiques allégués ensuite par le Sauveur, et la parabole du Figuier tendent au même but; c'est pourquoi l'évangéliste les a placés en cet endroit. Mais il est possible que l'intérêt principal de ces récits ait été pour lui dans la prévision du châtiment d'Israël.

Luc, xiii, 1. Et quelques-uns vinrent, en ce même temps, lui parler des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang avec leurs sacrifices. 2. Et répondant, il leur dit : « Pensez-vous que ces Galiléens fussent les plus grands pécheurs de tous les Galiléens, parce qu'ils ont subi cela? 3.

1. Lc. xii, 35-40 ; Mt. xxv, 1-13; xxiv, 43-44.
2. Lc. xii, 41-47 ; Mt. xxiv, 45-51.
3. Lc. xii, 49-53 ; Mt. x, 34-36 ; I, 890-893.
4. Lc. xii, 54-56 ; Mt. xvi, 2-3 ; I, 994.
5. Lc. xii, 57-59 ; Mt. v, 25-26 ; I, 573-575.

Non, je vous le dis ; mais si vous ne vous convertissez, vous périrez tous d'une manière semblable. 4. Ou ces dix-huit hommes sur lesquels est tombée une tour près de Siloé, et qu'elle a tués, croyez-vous qu'ils fussent les plus coupables de tous les hommes qui habitent à Jérusalem ? 5. Non, je vous (le) dis ; mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même sorte. »

L'introduction : « En ce même temps », donnerait à entendre que Jésus venait de prononcer la parabole du Débiteur, lorsqu'on lui parla des Galiléens massacrés par ordre de Pilate [1]. Mais il ne faut pas attacher trop d'importance à ces formules de transition, surtout en cette partie du troisième Évangile. On dirait que Jésus n'est pas en Galilée, mais plutôt à Jérusalem ou dans les environs. Cette apparence ne résulte probablement pas de ce que l'auteur du récit était de Jérusalem [2], mais plutôt de ce que ces renseignements se rattachaient, dans la source, au ministère hiérosolymitain. L'événement n'est pas autrement connu. Les Galiléens étaient prompts à la révolte, et Pilate violent à la répression [3]. Il s'agit sans doute de pèlerins galiléens qui faisaient quelque tumulte dans le temple, pendant une fête, et que la police romaine massacra, en sorte qu'ils périrent avec les victimes qu'ils avaient amenées, ayant été tués pendant le sacrifice [4]. Si le gouverneur était à Jérusalem, où il venait ordinairement pour la Pâque, rien ne s'oppose à ce qu'il ait lui-même donné l'ordre d'exécution. C'est temps perdu de vouloir identifier le fait, soit avec tel cas analogue raconté par Josèphe [5], soit avec la sédition où fut pris Barabbas [6]. On doit supposer un fait tout récent, dont la nouvelle est communiquée à Jésus.

Peut-être ceux qui lui parlèrent de ces Galiléens insinuèrent-ils qu'ils avaient dû mériter leur sort, Dieu les ayant livrés à

1. V. 1. παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες κτλ.
2. J. Weiss, *Lk.* 501.
3. Cf. Josèphe, *Ant.* XVIII, 3, 2 ; 4, 1.
4. ὧν τὸ αἷμα Πειλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν. Luc ne dit pas que leur sang ait été répandu et mêlé avec le sang (Holtzmann, 376) de leurs victimes.
5. Wellhausen, *Lc.* 71, conclut, un peu promptement, que, s'il s'agissait d'un fait hiérosolymitain, Josèphe en aurait parlé : ce serait le meurtre de Samaritains dont il est question *Ant.* XVIII, 85, bien que, si ce fait doit être placé après la Pâque de l'an 35, il soit postérieur à la mort de Jésus.
6. Hypothèse de Holtzmann, *loc. cit.* B. Weiss, (*LJ.* II, 367) suppose un soulèvement messianique dont Jésus lui-même aurait été l'occasion.

une mort si effroyable parce qu'ils étaient particulièrement criminels. Jésus tire de l'événement une leçon pour ses auditeurs : les maux qui atteignent certains individus ne prouvent pas qu'ils soient plus coupables que d'autres, mais leur infortune doit servir d'avertissement à tous. Jésus ne nie point qu'il y ait un rapport nécessaire entre la faute et le châtiment, ni que les Galiléens fussent coupables devant Dieu et dignes de punition; sans toucher à la question générale de la justice providentielle et de l'origine du mal, il conteste que ces hommes aient été plus coupables que la masse de la nation juive. Ce qui leur est arrivé ne manquera pas d'arriver à tous les autres, s'ils persévèrent dans leur impénitence et leur incrédulité.

On doit entendre de la même façon le second exemple, au sujet duquel on n'est pas mieux renseigné que sur le premier. Il est question cette fois d'un accident : dix-huit hommes de Jérusalem écrasés sous une tour qui s'est écroulée. Siloé désigne probablement la piscine de ce nom, au sud-est de la ville, et la tour devait être attenante au mur de Jérusalem. Ces faits attristants ne sont que le prélude du châtiment universel, la destruction du peuple juif.

Luc, xiii, 6. Et il dit cette parabole : « Quelqu'un avait un figuier planté dans sa vigne, et il vint y chercher du fruit, et n'en trouva pas. 7. Et il dit au vigneron : « Voilà trois ans que je viens chercher du fruit à ce figuier, et que je n'en trouve pas. Coupe-le. Pourquoi rend-il même la terre stérile ? » 8. Et (le vigneron), répondant, lui dit : « Seigneur, laisse-le encore cette année, pour que je creuse à l'entour, et que j'y mette du fumier. 9. Peut-être portera-t-il du fruit à l'avenir; sinon, tu le couperas. »

La parabole du Figuier peut se rattacher historiquement aux déclarations précédentes. Le développement ne manque pas d'analogie avec l'allégorie de la vigne dans Isaïe [1], mais ce n'est qu'une parabole, entièrement exempte de symbolisme.

Un homme avait dans sa vigne un figuier qui se trouva stérile; trois ans de suite, il vient inutilement pour en cueillir les fruits [2];

1. v, 1-7. Le rapport est plus éloigné avec l'allégorie des bonnes et des mauvaises figues, Jér. xxiv, et celle de la vigne transplantée, Ps. lxxx. L'analogie de pensée avec Mt. iii, 10 (Lc. iii, 9) n'autorise pas à dire (avec Wellhausen, *Lc.* 72) que la parabole procède de ce passage.

2. V. 7. ἰδοὺ τρία ἔτη ἀφ' οὗ ἔρχομαι κτλ. Dans la rigueur des termes, il y aurait trois ans accomplis depuis la première démarche et la première déception ; mais on peut entendre : « Voici la troisième année que je viens », ce qui ne

ce que voyant, il ordonne d'abattre cet arbre qui rendait la vigne improductive [1], non pas précisément en épuisant le sol ou en gênant de son ombre le voisinage, mais en tenant une place qu'auraient occupée utilement d'autres plantes [2]. Le vigneron demande une année de répit : il bêchera autour du figuier pour y mettre de l'engrais ; après cela, si l'arbre ne donne rien, il faudra bien qu'on le coupe [3].

Les trois années d'attente ne sont ni les trois années du ministère public du Sauveur, d'après Jean, car on ne voit pas à quoi correspondrait l'année de grâce, ni les trois années au bout desquelles seulement le propriétaire avait, d'après la Loi [4], le droit de cueillir les fruits, puisque l'on est venu pour en prendre ; elles marquent un espace de temps suffisamment long, durant lequel l'arbre aurait dû produire, et n'a rien produit. L'application aux contemporains de Jésus se fait d'elle-même : depuis longtemps Dieu attend qu'Israël se repente. Encore un peu de temps, et Israël périra, s'il ne se convertit. Il est probable que Luc a compris la parabole en allégorie de la réprobation d'Israël ; il peut aussi l'avoir entendue en leçon morale pour ses lecteurs. Le récit est complet, car sa pointe est dans l'incertitude où l'on reste touchant le sort de l'arbre.

Cette parabole offre des analogies frappantes avec l'histoire du figuier desséché [5]. Luc aura omis l'histoire, parce que le miracle lui a semblé contenir la même leçon figurée que la parabole. La correspondance de la parabole à l'histoire était facile à supposer, si la source rattachait la parabole à la prédication hiérosolymitaine.

signifie pas que le propriétaire soit venu seulement une fois l'an, ou bien, au contraire, tous les jours de chaque année. Cf. Jülicher, II, 435.

1. ἔκκοψον αὐτήν· ἵνα τί καὶ τὴν γῆν καταργεῖ ; Dans D, le maître dit d'abord : φέρε τὴν ἀξίνην, ce qui pourrait être une glose, d'après III, 9 (Jülicher, *loc. cit.*).

2. B. Weiss, *Lk.* 505.

3. V. 8. κύριε, ἄφες αὐτὴν καὶ τοῦτο τὸ ἔτος (D, ἔτι τοῦτον τὸν ἐνιαυτόν, peut-être par allusion à « l'année de grâce », IX, 19, et au ministère de Jésus ; Jülicher, II, 437), ἕως ὅτου σκάψω περὶ αὐτὴν καὶ βάλω κόπρια (D, mss. lat. κόφινον κοπρίων) κἂν μὲν ποιήσῃ καρπὸν εἰς τὸ μέλλον (on peut traduire : « à l'avenir », ou bien sous-entendre ἔτος, suggéré par le commencement de la phrase), εἰ δὲ μήγε, ἐκκόψεις αὐτήν. L'issue de la première alternative : « et s'il donne du fruit à l'avenir », n'est pas formulée ; il est facile de suppléer : « tout sera bien ». AD, Ss. Sc-Vg. lisent εἰς τὸ μέλλον après εἰ δὲ μήγε, « sinon, tu le couperas l'an prochain. »

4. Lév. XIX, 23-25 ; les fruits de la quatrième année étaient réservés au Seigneur, et le propriétaire n'en jouissait que la cinquième année.

5. Mc. XI, 12-14, 20-23 ; Mt. XXI, 18-22.

LII

LE SABBAT

Luc, xiii, 10-17.

A première vue, l'on ne saisit pas le moindre rapport entre ce récit et la parabole qui le précède, ou celles qui le suivent ; par son contenu, le récit semblerait appartenir au ministère galiléen. Il est possible que Luc l'ait trouvé ainsi encadré dans la source où il l'a pris, mais cette explication, d'ailleurs hypothétique, ne résout pas la difficulté. Les Pères qui ont vu dans la femme qui se dresse vigoureuse, après avoir été longtemps courbée sous le poids de son infirmité, l'image de l'Église primitive, opposée au figuier desséché de la synagogue, ont peut-être rencontré, sans l'avoir cherchée, la pensée qui a présidé à l'arrangement de ces morceaux[1]. On comprendrait ainsi pourquoi l'auteur amène, après ce récit de guérison, les paraboles du Sénevé et du Levain[2], dont la présence en cet endroit n'est explicable ni par un lien historique ni par une réelle analogie de fond avec le récit. Il voyait probablement dans les oiseaux du ciel qui cherchent un abri sur les branches du sénevé, les Gentils, et dans la masse de farine que pénètre l'influence du levain, le monde entier, dans lequel l'Évangile était en voie de se répandre au temps où lui-même écrivait. La foule qui manifeste sa joie après la guérison de la femme, et qui applaudit aux miracles de Jésus, sans se soucier de la mauvaise humeur de ses adversaires, figure les humbles fidèles qui croiront au Christ et le suivront avec bonheur, tandis que les chefs du judaïsme s'opposeront à eux et les persécuteront, comme ils se sont opposés à Jésus et l'ont persécuté. Ce récit de guérison sabbatique pourrait être dans le même rapport avec le récit analogue qui est commun aux trois

1. Cf. Schanz, *Lk.* 370.

2. xiii, 18-21. Cf. I, 768-773. Luc a pu voir un rapport symbolique entre la femme guérie et celle qui pétrit le levain avec la farine.

Évangiles, que l'histoire du ressuscité de Naïn avec celle de la fille de Jaïr [1].

Luc, xiii, 10. Et il était à enseigner dans une synagogue, le jour du sabbat. 11. Et il y avait (là) une femme qui avait un esprit d'infirmité depuis dix-huit ans, et elle était courbée et ne pouvait pas se redresser tout à fait. 12. Et Jésus, la voyant, l'appela et lui dit : « Femme, tu es délivrée de ton infirmité. » 13. Et il lui imposa les mains ; et aussitôt, elle se redressa, et elle rendit gloire à Dieu. 14. Et, prenant la parole, le chef de la synagogue, indigné de ce que Jésus avait fait une guérison le jour du sabbat, dit au peuple : « Il y a six jours où on doit travailler ; venez donc ces jours-là vous faire guérir, et non le jour du sabbat. » 15. Et le Seigneur lui répondit et dit : « Hypocrites, chacun de vous, le jour du sabbat, ne détache-t-il pas son bœuf ou son âne de la crèche, et ne les mène-t-il pas boire ? 16. Et cette fille d'Abraham, que Satan tenait liée voilà dix-huit ans, ne fallait-il pas la détacher de ce lien le jour du sabbat ? » 17. Et quand il disait cela, tous ses adversaires étaient confondus ; et toute la foule se réjouissait de toutes les choses merveilleuses qui se faisaient par lui.

Jésus prêchait dans une synagogue, le jour du sabbat, suivant sa coutume, principalement dans les premiers temps de son ministère en Galilée. Tout se passe comme pour la guérison sabbatique rapportée à cette période par les évangélistes [2]. On s'apercevra un peu plus loin [3] que le voyage de Jérusalem est à peine commencé, ou plutôt qu'il a l'air de recommencer [4].

Parmi les personnes qui écoutaient le Sauveur, il y avait une femme infirme depuis dix-huit ans [5] : ce n'était pas une possédée, mais l'action du démon produisait en elle une débilité qui ne lui permettait pas de se tenir droite [6]. Jésus a pitié d'elle et la fait

1. Cf. I, 655-657. C'est pourquoi on ne peut s'autoriser sûrement de la mise en scène pour localiser (avec Wellhausen *Lc.* 73) le miracle à Capharnaüm.

2. Cf. vi, 6-11 (Mc. iii, 1-6) ; I, 514-519.

3. xiii, 22.

4. Bien que l'indication ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν, v. 10, puisse convenir à un fait hiérosolymitain, on n'a pas lieu de conjecturer que le miracle ait pu être localisé d'abord à Jérusalem. Fait et récit sont indépendants de xiii, 1-9, et ne procèdent pas de la même tradition.

5. Le même chiffre se rencontre déjà dans xiii, 4, *supr.* p. 114. Rapport fortuit.

6. V. 11. πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας (Ss. Sc. omettent ἀσθενείας. D, ἐν ἀσθενείᾳ ἦν πνεύματος)... καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές. La Vulgate : « nec omnino poterat sursum respicere », n'est pas exacte, εἰς τὸ παντελές se rattachant à ἀνακύψαι, non à δυναμένη.

venir près de lui. Il lui annonce qu'elle est guérie, et en même temps il lui impose les mains [1] : elle est guérie en effet, car elle se redresse et bénit Dieu pour la grâce qu'elle vient de recevoir. Cependant, le président de la synagogue [2], c'était certainement un pharisien, se scandalise de cette guérison opérée le jour du sabbat ; n'osant pas s'attaquer directement à Jésus, il s'en prend à la foule, qui, dit-il, fait travailler celui qui la guérit, et devrait au moins ne se faire soigner que dans les jours ouvrables.

Jésus a déjà réfuté cette argumentation de casuiste, en disant qu'on a le droit et même le devoir de faire du bien à son prochain le jour du sabbat. C'est ce qu'il dit encore ici sous une autre forme : les plus scrupuleux observateurs de la Loi mènent à l'abreuvoir leur bœuf et leur âne le jour du sabbat ; s'ils se croient permis de rendre ce service, intéressé d'ailleurs, à des animaux sans raison, sera-t-il défendu de porter secours à une fille d'Abraham [3], affligée depuis si longtemps ! Comme le chef de la synagogue ne s'est pas adressé à Jésus, le Sauveur ne lui répond pas non plus directement. Il s'adresse au groupe dont le président s'est fait l'interprète, à ceux qui pensent comme lui, et il les appelle hypocrites [4]. Cette épithète, ordinairement appliquée aux pharisiens, convient d'autant mieux à la circonstance, que ce grand zèle pour le sabbat dissimule un désir plus ardent encore d'entraver l'action de Jésus.

La conclusion : « Et quand il disait cela, tous ses adversaires étaient confondus », paraît être une réminiscence d'Isaïe [5]. Ce qui suit : « Toute la foule se réjouissait de tous les prodiges qui se faisaient par lui », a de quoi surprendre après un miracle isolé ; mais le récit a pu être rédigé d'abord pour terminer une série, et ces formules ne doivent pas être interprétées avec rigueur [6], ou plutôt celle-ci est en rapport avec le sens mystérieux que l'évangéliste a trouvé à cette anecdote.

1. Cf. Mc. vii, 32. Parole et geste sont simultanés ; les deux opèrent la guérison, et, vu le caractère du récit, il n'est pas à supposer (avec J. Weiss, 504) que l'imposition des mains aurait été ajoutée par l'évangéliste.

2. Cf. I, 814.

3. Cf. xix, 9.

4. D, Ss. Sc. ont ὑποκριτά, pour diriger la réponse contre celui qui vient de parler ; ou bien on aura mis le pluriel à cause de ἕκαστος ὑμῶν.

5. xlv, 16 (LXX).

6. Cf. v, 26 ; vii, 16-17.

LIII

LES ÉLUS

Luc, xiii, 22-30.

Tout ce morceau de Luc est fait de sentences combinées, que l'on trouve séparément dans Matthieu : spécimen des plus curieux de la méthode suivie par le rédacteur du troisième Évangile.

Luc xiii, 22. Et il allait par les villes et les villages, enseignant, et faisant route vers Jérusalem. 23. Et quelqu'un lui dit : « Seigneur, y en aura-t-il peu de sauvés ? » Et il leur dit : 24. « Efforcez-vous d'entrer par la porte étroite, parce que beaucoup, je vous (le) dis, chercheront à entrer, et ne pourront pas. 25. Quand le maître de la maison se sera levé pour fermer la porte, et que vous vous mettrez, étant restés dehors, à frapper à la porte, en disant : « Seigneur, ouvre-nous », et qu'il vous répondra en disant : « Je ne sais d'où vous êtes », 26. alors vous vous mettrez à dire : « Nous avons mangé et bu en ta présence, et tu as enseigné sur nos places. » 27. Et il dira : « Je vous dis, je ne sais d'où vous êtes. Retirez-vous de moi tous, ouvriers d'iniquité. » 28. Là il y aura les pleurs et le grincement de dents, quand vous verrez Abraham, Isaac et Jacob, et tous les prophètes, dans le royaume de Dieu, et vous autres jetés dehors. 29. Et il en viendra de l'orient et de l'occident, du nord et du midi, et ils seront à table dans le royaume de Dieu. 30. Et il y a des derniers qui seront premiers, et des premiers qui seront derniers. »

Le rappel du voyage à Jérusalem [1] est assez inattendu entre deux paraboles sur le royaume des cieux, et un discours sur ceux qui y seront admis. Le narrateur, après la scène qu'il a placée en synagogue, semble avoir senti le besoin de reprendre le fil conducteur de son récit ; il a voulu préparer ce qu'on lira dans le discours, touchant ceux qui ont entendu Jésus prêchant sur les places, et, par la mention de Jérusalem, préluder à la déclaration qu'on trouve un

1. Le commencement du v. 22 : καὶ διεπορεύετο κατὰ πόλεις καὶ κώμας διδάσκων, semble faire écho à Mc. vi, 6 *b*, et x, 1.

peu plus loin[1] : « il faut qu'un prophète meure à Jérusalem ». On entrevoit souvent dans le troisième Évangile et surtout, dans cette partie, la préoccupation de la réprobation des Juifs et du salut des Gentils. La mort de Jésus mettra le sceau à tous les crimes d'Israël; elle doit s'accomplir à Jérusalem, et dès lors Jérusalem ne sera plus la cité de Dieu. Le grand dessein providentiel est en voie de se réaliser. Jésus est censé profiter des occasions qui se présentent, pour le proclamer devant le peuple.

La question sur le nombre des élus n'a pas de lien étroit avec l'indication qui précède ; on ne dit précisément ni où ni quand elle fut posée. C'est un de ces artifices rédactionnels dont Luc use volontiers pour amener les discours que ses sources lui fournissent. L'évangéliste a tiré cette question de la sentence qui se lit dans Matthieu[2] : « Il y a beaucoup d'appelés, mais peu d'élus. » Il serait arbitraire de la rattacher aux paraboles du Sénevé et du Levain, puisque l'auteur a placé dans l'intervalle toute une série de prédications dans les villes et les villages. Le rapport qui existe entre ces réflexions sur le salut, et ce qu'on lit avant et après, est un rapport logique, fondé sur l'affinité des enseignements. Il s'agit toujours de signifier la réprobation d'Israël au profit des nations. Si l'on considère le développement qui est donné dans Matthieu à la comparaison de la « porte étroite », et qui doit être primitif, on est tenté de soupçonner que le texte complet de la sentence[3] aura contribué aussi à l'interrogation : « Seigneur y en aura-t-il peu de sauvés. » C'est à une question de ce genre, peu importe la façon dont elle se soit présentée, que répondent les trois morceaux que l'on trouve ici réunis en un seul discours : comparaison de la « porte étroite » par où beaucoup ne pourront pas passer ; parabole de ceux qui arrivent au festin quand la porte est fermée, et qui sont condamnés à rester dehors ; déclaration concernant l'admission des Gentils au festin messianique. Que la combinaison soit de Luc ou d'une de ses sources, elle ne peut appartenir qu'à une rédaction secondaire[4] des discours du Christ.

1. V. 33.
2. xxii, 14 (xx, 16 *b*).
3. Noter ὀλίγοι dans Mt. vii, 14 *b*. I, 654-635. Ss. lit, dans Lc. 23-24 : « Jésus *lui* dit : « Efforce-*toi* d'entrer », etc.
4. Cf. B. Weiss, *Lk.* 510.

Dans le texte abrégé du troisième Évangile, Jésus ne dit pas expressément que peu de gens pourront passer par la porte étroite, c'est-à-dire seront sauvés, mais il le donne à entendre en disant que beaucoup ne pourront pas entrer. Il semble toutefois qu'on n'ait pas voulu attirer l'attention sur ce petit nombre, mais sur ceux qui seront exclus du royaume, à savoir les Juifs incrédules, et sur les Gentils qui y seront admis à leur place. Telle est l'impression qui résulte du discours pris dans son ensemble, et tel a été le point de vue de l'auteur : un petit nombre de Juifs entreront dans le royaume; la plupart se seront voués eux-mêmes à la géhenne; mais Dieu recrutera de nombreux élus parmi les nations. La métaphore de la « porte étroite », et la comparaison des retardataires, dans leur sens primitif, ne concernent pas la conversion des Gentils : la première insiste sur les difficultés à vaincre pour être sauvé, la seconde sur la nécessité d'être prêt pour l'avènement du royaume. La porte étroite est la repentance, condition indispensable pour avoir part au royaume des cieux, quoique le plus grand nombre ne veuille pas s'y soumettre. De la simple exhortation contenue dans le premier Évangile, le troisième fait un pressant appel, motivé sur ce que le royaume est près de venir, et qu'il ne sera bientôt plus temps de faire pénitence pour y entrer. Grâce à cette modification, la comparaison de la porte étroite a pu servir d'introduction à la parabole qui suit.

La parabole n'a pas non plus son développement complet. Elle n'est pas annoncée comme parabole, et ressemble plutôt à une description allégorique. On dirait qu'elle a été rattachée à la comparaison [1], parce qu'il y est aussi question d'une porte à laquelle on vient frapper. Mais la signification de la porte n'est pas la même

1. La liaison est artificielle et ne va pas sans difficulté, car on ne voit pas d'abord si le v. 25, ἀφ' οὗ ἂν ἐγερθῇ κτλ., se rattache grammaticalement à ce qui précède (cf. v. 7), ou constitue une phrase indépendante. Et dans la dernière hypothèse, on peut encore se demander si le v. 25 tout entier forme une phrase antécédente, subordonnée au v. 26, ou bien si la phrase antécédente s'arrête à : « Seigneur ouvre-nous », la suite : « répondant, il vous dira : « Je ne sais pas d'où vous êtes », formant la proposition conséquente. Le v. 25 pourrait être une intercalation de Luc résumant la parabole des Vierges ; les vv. 26-27 feraient une suite naturelle au v. 24, et le rapport avec Mt. vii, 13-14, 21-23, donnerait à penser que la leçon de la porte étroite et l'avertissement à ceux qui avaient bu et mangé avec le Sauveur voisinaient dans la source commune de Matthieu et de Luc (cf. B. Weiss, *loc. cit.*).

dans les deux cas : la première porte est la pénitence qui donne accès au royaume de Dieu; la seconde est l'obstacle insurmontable qui s'oppose à l'entrée des impénitents dans le royaume une fois venu. La parabole met en scène un maître de maison qui, donnant un festin, et ayant reçu ses invités à l'heure dite, se lève pour aller fermer sa porte, puis s'abandonne à la joie avec ses amis; il ne se dérange pas pour ceux qui arrivent en retard, et les traite comme des étrangers inconnus.

Ce tableau paraît être un raccourci de la parabole des Dix vierges [1]. L'influence de cette parabole est surtout sensible dans le dialogue [2] qui se tient à travers la porte fermée : « Seigneur, ouvre-nous. — Je ne vous connais pas. » La forme parabolique n'en est pas moins abandonnée en certains endroits, puisque Jésus s'adresse à ses auditeurs : « Vous vous mettrez, étant restés dehors, à frapper à la porte », et plus loin : « Vous vous mettrez à dire. » En plaçant ces mots : « Tu as enseigné sur nos places », dans la bouche de ceux qui sont exclus du festin, il semble se désigner lui-même comme le maître de la maison, ou plutôt comme chef du royaume des cieux. « Retirez-vous de moi tous, ouvriers d'iniquité » n'est pas la réponse d'un père de famille qui ferme sa porte à des importuns, c'est la sentence du Juge qui livre les réprouvés au châtiment éternel. Ces ouvriers d'iniquité sont les Juifs qui n'ont pas voulu écouter Jésus. Tout le passage offre donc un mélange de données paraboliques avec une instruction, d'ailleurs bien conservée, que Matthieu a exploitée à la fin du discours sur la montagne [3] : il ne suffit pas d'avoir connu Jésus pour entrer dans le royaume des cieux, si l'on n'a pas fait la volonté de son Père.

La parabole ayant tourné en allégorie, et les conviés qu'on chasse étant les Juifs incrédules et impénitents, qui seront, au jour du grand jugement, condamnés à la géhenne, on n'est pas étonné de trouver dans la conclusion la menace des supplices infernaux : « Là », c'est-à-dire dans le lieu où seront envoyés les réprouvés, « il y aura les

1. Mt. xxv, 1-13.

2. Au lieu de ἐγερθῇ, D (mss. lat. Vg.) lit εἰσέλθῃ, ce qui correspondrait à l'entrée de l'époux dans la maison nuptiale (Mt. xxv, 10). On admet généralement que la variante est due à l'influence du v. 24, et l'on renvoie, pour explication de ἐγερθῇ, à xi, 8. La leçon occidentale pourrait être défendue.

3. Cf. I, 640-642.

pleurs et le grincement des dents. » Il a été possible ensuite d'ajuster à cette phrase la déclaration relative au salut des Gentils, que le rédacteur du premier Évangile a insérée dans l'histoire du centurion de Capharnaüm. La forme primitive de cette déclaration semble mieux conservée dans Matthieu ; les divers éléments qui la composent ont été modifiés et transposés dans Luc, afin de s'adapter à ce qui précède. L'évangéliste a pu ajouter de lui-même « le nord et le midi » à « l'orient et à l'occident », les prophètes aux trois grands patriarches, comme il substitue les auditeurs de Jésus aux « fils du royaume [1] ». Peut-être a-t-il voulu présenter les patriarches et les prophètes comme étant déjà en possession du bonheur éternel [2]. L'artifice de la suture est visible : dans la parabole, ceux qui ne sont pas admis au festin sont restés à la porte ; il n'est donc pas nécessaire de les jeter dehors, comme on le dit en dernier lieu [3].

La réflexion finale : « Et il y a des derniers qui seront premiers, et des premiers qui seront derniers », s'applique, dans la pensée de l'évangéliste, aux Juifs et aux Gentils : ceux qui, à l'heure présente, paraissent le plus éloignés du royaume des cieux, c'est-à-dire les Gentils, y trouveront place, tandis que la plupart de ceux qui en paraissent le plus rapprochés, « les fils » ou héritiers « du royaume », c'est-à-dire les Juifs, en seront exclus. Le premier Évangile fait de cette sentence une application différente, dans la parabole des Ouvriers de la vigne [4]. On en trouve encore une autre dans Marc et dans Matthieu [5]. Celle que fait Luc n'est pas primitive [6] ; mais elle pourrait représenter chez lui la parabole des Ouvriers, comme un morceau précédent représente celle des Vierges.

1. Wernle, 65.

2. J. Weiss, 509. Cf. Lc. xvi, 23 ; xxiii, 43.

3. On ne voit pas la portée de ἐκεῖ, au commencement du v. 28 ; la place naturelle et primitive de 28 *a* est à la fin du v. 29, comme on le voit par Mt. viii, 11-12 (I, 647, 652-653). A la fin du v. 28, Ss. omet ὑμᾶς δὲ ἐκβαλλομένους ἔξω.

4. Mt. xx, 16.

5. Mc. x, 31 ; Mt. xix, 30.

6. La forme même du texte trahit l'adaptation : καὶ ἰδοὺ εἰσὶν ἔσχατοι οἳ ἔσονται πρῶτοι, καὶ εἰσὶν πρῶτοι οἳ ἔσονται ἔσχατοι. Nonobstant le contexte, Wellhausen, *Lc.* 75, maintient que premiers et derniers sont des membres actuels de la communauté chrétienne.

LIV

HÉRODE

Luc, xiii, 31-33.

La liaison de cette anecdote avec le discours précédent semble très étroite[1]; mais elle n'est qu'apparente, et il n'en résulte aucune indication précise, puisque ni le lieu ni le temps où la question sur le nombre des élus est censée avoir été posée ne sont exactement déterminés. Jésus se trouve dans la tétrarchie d'Hérode, c'est-à-dire en Galilée ou en Pérée. Si l'on tient compte des données antérieures, on préfèrera ce dernier pays. Mais cette considération ne saurait être décisive. Le départ de Galilée a déjà été signalé par deux fois : Luc a pu placer ici un incident que son contenu invite à mettre au moment où Jésus se dispose à quitter le théâtre ordinaire de sa prédication. On doit observer aussi que la Pérée ne figure pas, dans le troisième Évangile, comme appartenant à la tétrarchie d'Hérode[2].

Luc, xiii, 31. Au même moment, quelques pharisiens vinrent lui dire : « Pars et va-t-en d'ici, car Hérode veut te tuer. » 32. Et il leur dit : « Allez dire à ce renard : Je chasse des démons, et j'accomplis des guérisons aujourd'hui et demain, et, le troisième jour, je suis à mon terme. 31. Mais il faut que je marche aujourd'hui et demain, et le jour suivant ; car il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem. »

Beaucoup d'interprètes ont pensé que la communication faite à Jésus par les pharisiens était une fiction imaginée pour l'éloigner de la Galilée, soit que les pharisiens eussent prêté à Hérode une intention qu'il n'avait pas, soit que le tétrarque lui-même ait voulu effrayer Jésus, pour l'écarter de ses domaines, sans recourir aux moyens violents dont il avait usé à l'égard de Jean-Baptiste. La première de ces hypothèses est contraire à l'esprit du récit, qui sup-

1. V. 31. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (texte reçu : ἡμέρᾳ ; Ss. Sc. « en ces jours-là »). Cf. x, 21. Que Lc. xiii, 31-33, ait suivi dans la source le morceau précédent (B. Weiss, *Lk.* 513), on ne peut le supposer d'après cette formule de transition.

2. Cf. Lc. iii, 1. Wellhausen, *Lc.* 75, localise l'incident à Capharnaüm.

pose plutôt les pharisiens en connivence avec Hérode [1]. La seconde est très vraisemblable, si l'on admet que le tétrarque aura recours à la violence dans le cas où Jésus ne s'éloignerait pas ; car la réponse du Sauveur suppose qu'il y a pour lui un danger réel. Sa situation à l'égard du tétrarque et des pharisiens est la même que celle d'Amos [2] à l'égard de Jéroboam II et du prêtre de Béthel, et le narrateur paraît s'inspirer du texte prophétique.

Les pharisiens n'agissent pas dans l'intérêt de Jésus, mais dans celui d'Hérode. L'avertissement qu'ils donnent au Sauveur est tout autre chose qu'un témoignage de sympathie; l'avis qu'ils y joignent correspond à un désir qu'ils n'oseraient pas exprimer autrement. Jésus n'a pas l'air de songer à eux dans sa réponse. Ils n'en sont pas moins édifiés sur ses dispositions ; le message dont il les a chargés, qu'ils s'en acquittent ou non, leur servira toujours de leçon. Il n'est pas certain que l'épithète de « renard » implique l'idée de ruse [3], et vise, dans le cas présent, la politique astucieuse d'Hérode, qui songerait à assurer par un crime la sécurité de son État. Le renard n'est pas présenté dans la Bible comme un animal rusé, mais seulement comme une bête de proie [4]. C'est peut-être au sens d'homme sanguinaire, ou comme terme de mépris, sans signification trop spéciale, qu'il faut l'entendre ici.

Les trois journées dont parle Jésus ne sont pas à prendre à la lettre [5], mais désignent un temps très court. Le Sauveur déclare qu'il ne laissera pas de continuer à chasser les démons et à guérir les malades, bien qu'Hérode soit offusqué de ces miracles : c'est le devoir de sa mission pour un temps déterminé, qui doit être assez bref, et nul pouvoir humain ne l'en détournera ; il s'arrêtera au terme fixé par la Providence, mais pas avant. Les mots : « Je suis à mon terme », s'entendent nécessairement d'un avenir prochain ; ils peuvent se rapporter à la mort de Jésus [6], ou mieux peut-être au terme et à l'entier accomplissement de son ministère par son entrée dans la gloire et par l'avènement du royaume [7].

1. Cf. Mc. III, 6 ; VIII, 15; I, 518-519, 1001.
2. Cf. Am. VII, 10-17.
3. Schanz, *Lk.* 376; B. Weiss, *Lk.* 514.
4. Holtzmann, 379, d'après Jug. XV, 4. Cf. Wellhausen, *loc. cit.*
5. V. 32. ἰδοὺ ἐκβάλλω δαιμόνια καὶ ἰάσεις (Ss. « *mes* guérisons ») ἀποτελῶ σήμερον καὶ αὔριον, καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι.
6. Schanz, *loc. cit.*
7. Cf. Hébr. XI, 40 ; XII, 23. On ne peut guère entendre τελειοῦμαι au sens du

Ainsi donc, Jésus ne craint pas Hérode, et la malveillance du tétrarque ne prévaudra pas contre la volonté divine ; néanmoins il partira comme on le demande, parce que la mort dont Hérode le menace, et qui doit couronner sa carrière terrestre, ne peut l'atteindre convenablement qu'à Jérusalem : c'est là qu'on tue les prophètes [1]. Il y a dans ces paroles, sous une apparence d'exagération, une profonde ironie tant à l'égard d'Hérode qu'à l'égard de la ville qui s'est fait comme une spécialité de faire périr les envoyés de Dieu. Inutile qu'Hérode s'en mêle à présent, puisque Jérusalem a le monopole de ces crimes. Les livres de l'Ancien Testament en font connaître un certain nombre [2], et la légende en ajoutait beaucoup d'autres [3]. Les trois jours de marche, qu'on ne doit pas non plus interpréter à la rigueur, comme s'ils contenaient une indication chronologique, se confondent avec les trois jours d'activité : la mort qui attend Jésus au bout de son voyage marque aussi la fin de son ministère. Cette répétition des trois jours semble presque une explication de ce qui précède; elle paraît avoir été ajoutée pour situer l'anecdote dans le voyage de Jésus, et préparer la prophétie menaçante qui est amenée ensuite [4].

Suit l'apostrophe à Jérusalem, meurtrière des prophètes, qu'une association d'idées assez naturelle fait introduire en cet endroit, mais qui est beaucoup mieux placée dans Matthieu [5], pendant le séjour de Jésus à Jérusalem. Elle sert ici à expliquer la réprobation des Juifs, et fait pendant à la prophétie menaçante qu'Amos [6] donne en réponse au prêtre de Béthel. Cette apostrophe vient d'une source commune à Luc et à Matthieu, mais qui n'est probablement

moyen : « j'arrive au terme » (B. Weiss, *loc. cit.*), inusité dans le Nouveau Testament. La distinction entre le terme de l'activité et la mort serait purement logique, et l'idée de la mort est suggérée maintenant par le v. 33. Mais ce v. appartient-il à la même couche rédactionnelle que l'assertion du v. 32 ?

1. V. 33. πλὴν δεῖ με σήμερον καὶ αὔριον καὶ τῇ ἐχομένῃ πορεύεσθαι, ὅτι οὐκ ἐνδέχεται προφήτην ἀπολέσθαι ἔξω Ἰερουσαλήμ.

2. II Rois, xxi, 11-16 ; Jér. xxvi, 20-23 ; II Chron. xxiv, 20-22.

3. Cf. Act. vii, 52 ; I Thess. ii, 15 ; Hébr. xi, 37.

4. Cette hypothèse paraît plus naturelle et plus vraisemblable que celle de Wellhausen, *Lc.* 76, qui regarde comme interpolation καὶ τῇ τρίτῃ τελειοῦμαι, dans le v. 32, et σήμερον καὶ αὔριον καί, dans le v. 33. Noter, v. 33, le πλήν fréquemment caractéristique de sutures rédactionnelles dans Luc.

5. xxiii, 37-39.

6 .*Loc. cit.*

pas celle où a été prise l'anecdote concernant Hérode. On pourrait supposer que l'anecdote vient de la source particulière qui a fourni au troisième Évangile ce qui est raconté du rôle du tétrarque dans la passion. Mais par elle-même, elle ne prépare pas cette intervention et n'est pas conçue dans le même esprit. Abstraction faite des additions et combinaisons de la rédaction, elle pourrait avoir été empruntée à la source de Marc, et contenir l'indication du vrai motif qui détermina Jésus à quitter la Galilée [1].

1. Cf. I, 156, 927-928, 932, 948, 1001.

LV

A LA TABLE DU PHARISIEN

Luc, xiv, 1-15.

On peut supposer que la guérison de l'hydropique était associée, dans le souvenir traditionnel et la source particulière de Luc, à celle de la femme courbée depuis dix-huit ans [1] : ce sont deux guérisons sabbatiques. La seconde aura été réservée pour servir d'introduction aux réflexions concernant les repas, et à la parabole du Festin. Il est peut-être moins vraisemblable que la mise en scène du miracle ait été tirée des sentences paraboliques [2], vu que, dans cette hypothèse, rien n'aurait invité Luc à mettre la guérison de l'hydropique en rapport avec un repas [3]. Que la combinaison vienne de Luc ou de la source, la liaison des morceaux paraît artificielle. On ne saurait dire ni où ni quand Jésus a guéri l'hydropique. La formule : « Or, comme il était entré dans la maison d'un pharisien [4] », n'est pas en rapport avec la circonstance du voyage, mais avec le fait qui va être raconté.

Luc, xiv, 1. Et il advint, comme il était entré pour prendre son repas, un jour de sabbat, dans la maison d'un des principaux pharisiens, ceux-ci l'observaient. 2. Et voilà qu'un homme hydropique était devant lui. 3. Et Jésus, prenant la parole, dit aux docteurs de la Loi et aux pharisiens : « Est-il permis ou non de guérir, le jour du sabbat ? » 4. Et ils gardèrent le silence. Et le prenant, il le guérit et le renvoya. 5. Et il leur dit : « Qui

1. Lc. xiii, 10-17. B. Weiss, *Lk.* 518.

2. Holtzmann, 380.

3. Il est vrai que le v. 1 se détache du récit ; 1 *b*, καὶ αὐτοὶ ἦσαν παρατηρούμενοι αὐτόν, arrive trop tôt : trait pris de vi, 7 (Mc. iii, 2), pour la mise en scène ; l'ensemble est déduit aussi bien du récit de guérison que des morceaux qui suivent ; c'est en vue de ceux-ci que l'on parle de repas accepté, et en vue de la guérison que l'on parle de sabbat et de pharisiens.

4. V. 1. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐλθεῖν αὐτόν ne signifie pas précisément que Jésus était déjà entré, ou qu'il entrait, quand il vit le paralytique, mais marque le rapport entre sa venue chez le pharisien et l'histoire qui va être racontée.

d'entre vous, si son fils ou son bœuf tombe dans un puits, ne l'en retire aussitôt, (même) le jour du sabbat ? » 6. Et ils ne pouvaient pas répondre à cela.

Un chef des pharisiens avait invité Jésus à sa table le jour du sabbat. Ce personnage n'est pas présenté comme membre du sanhédrin, et rien n'oblige à placer la scène à Jérusalem. C'était un homme influent du parti. D'autres pharisiens, également considérés, se trouvaient chez lui. Rien ne s'opposait à ce qu'on donnât des repas le jour du sabbat, et même on le faisait volontiers, les préparatifs étant exécutés la veille. Jésus n'était pas là dans un milieu sympathique. Luc dit que les pharisiens observaient sa conversation et ses manières, comme s'ils avaient eu l'espoir d'y trouver quelque sujet de scandale. Cette indication, prise d'un récit antérieur, sert à préparer le récit de guérison.

Il y avait, en effet, chez le pharisien, un hydropique, amené, on ne sait trop comment, devant Jésus. Rien ne fait supposer que les pharisiens l'eussent introduit pour tendre au Sauveur une sorte de piège, ni qu'il fût venu de lui-même dans l'espoir d'être guéri. Le cas se présente dans les mêmes conditions que celui de l'homme à la main desséchée[1], et les deux récits se développent de la même façon. Voyant le thaumaturge et ce malade en présence, les pharisiens se demandent si Jésus se permettra d'opérer une guérison le jour du sabbat[2]. Et Jésus répond à cette préoccupation de leur esprit en les faisant arbitres du cas : « Est-il permis ou non de guérir le jour du sabbat ? » Les docteurs interrogés gardent le silence[3]. Alors Jésus touche l'hydropique et le guérit à l'instant.

Il combat ensuite l'objection que ses adversaires n'osent exprimer. Quand leur fils ou leur bœuf tombe dans un puits le jour du sabbat, ils n'hésitent pas à le retirer : pourquoi Jésus, pouvant secourir un homme dont la vie est compromise ou affligée par la maladie, ne viendrait-ils pas à son aide le jour du sabbat ? Plusieurs

1. vi, 6-11 (Mc, iii, 1-6). I, 514-519.

2. Cf. vi, 7 ; xiii, 14. C'est peut-être parce qu'il avait mis la seconde guérison (celle de la femme infirme) dans une synagogue, comme la première (celle de l'homme à la main desséchée), que Luc a localisé la guérison de l'hydropique dans une maison particulière.

3. Cf. vi, 4 (Mc, iii, 4), dont xiv, 3-4, paraît être une variante.

témoins du texte ont « l'âne [1] », au lieu du « fils [2] », peut-être parce que l'association du fils et du bœuf a paru choquante. Cette dernière leçon est jugée meilleure par les critiques, et on la confirme par les passages de la Loi où l'homme et les animaux apparaissent ensemble comme soumis à l'obligation du repos sabbatique [3]. Toutefois ces passages n'ont qu'un rapport très éloigné avec le discours de Jésus, et il est possible que le texte primitif n'ait parlé ni du fils ni de l'âne, mais de la brebis [4]. S'il est permis, le jour du sabbat, de venir en aide à un animal, pour l'empêcher de périr, à plus forte raison la même chose doit-elle être permise à l'égard d'un homme. La vie d'un homme ou d'une bête importe plus que l'observation du sabbat. Telle est l'idée qui ressort du texte, même si l'on garde la mention du fils, et ce n'est pas précisément le devoir de la charité envers le prochain qui est mis au-dessus du sabbat [5]. A ce raisonnement irréfutable les pharisiens ne répondent pas.

Luc, xiv, 7. Et il adressa une parabole aux invités, remarquant comment ils choisissaient les premières places, (et il) leur dit : 8. « Quand tu seras invité à des noces, ne te mets pas à la première place, de peur qu'un plus digne que toi n'ait été invité par le même, et que celui qui (vous) a invités, toi et lui, ne vienne te dire : « Fais place à celui-ci », et qu'alors tu n'en arrives, pour ta confusion, à occuper la dernière place. 10. Mais lorsque tu seras invité, va te mettre à la dernière place, afin que, quand celui qui t'a invité sera venu, il te dise : « Mon ami, monte plus haut. » Alors ce sera pour toi un sujet d'honneur devant tous ceux qui seront à table avec toi. 11. Car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé. »

Dans l'arrangement adopté par le narrateur, il semble que la guérison de l'hydropique ait lieu avant qu'on se mette à table ; puis chacun prend sa place pour le repas, et Jésus voyant les convives se porter vers les premières places, ferait une observation à ce sujet.

1. V. 5. ὄνος (ℵL, Ss. mss. lat. Vg.). D, πρόβατον. Sc. a le fils, le bœuf et l'âne.
2. υἱός, AB, etc.
3. Ex. xx, 10 ; Deut. v, 14.
4. ὄϊς (cf. J. Weiss, *Lk.* 513 ; Wellhausen, *Lc.* 78) dont on aurait fait υἱός et ὄνος. Dans Mt. xii, 11, passage tout à fait parallèle, il est question de « brebis », πρόβατον. Cf. n. 1.
5. Comme c'est le cas dans xiii, 15. L'idée de xiv, 5 est la même que celle de Mt. xii, 11 ; I, 518.

Cette remarque et la suivante, adressée au maître de la maison, nous semblent un peu étranges; mais il faut croire que cette liberté de langage était admise; en tout cas, le narrateur la jugeait naturelle. Les introductions particulières ont dû être conçues par l'évangéliste lui-même [1], en vue des sentences, que la tradition avait gardées, comme la parabole du Festin, sans en retenir l'occasion. Le nom de parabole doit être attribué par Luc à la première sentence pour l'application qu'il en veut faire aux conditions du royaume céleste ; mais les sentences étaient de simples conseils, à prendre tels qu'ils étaient donnés, non des paraboles [2]. La destination de la première était suggérée par ce qu'on lit ailleurs des pharisiens [3], et celle de la seconde par son objet même, puisqu'elle concerne les gens qui donnent des repas.

Le festin nuptial paraît être choisi comme exemple de grand repas, où il y a beaucoup d'invités, et où l'on peut être humilié ou honoré devant quantité de personnes [4]. En pareille circonstance, il faut éviter de se mettre au premier rang, parce qu'il pourrait se rencontrer quelqu'un de plus digne auquel on devrait céder sa place : désagréable mésaventure devant une compagnie nombreuse. Les convives sont supposés arriver les premiers dans la salle du festin, et se placer eux-mêmes ; un personnage respectable, arrivant après les autres, se trouve obligé de rester au bas bout de la table ; le maître vient quand tout le monde est installé ; pour ne pas déranger tous les invités en mettant le plus digne à l'endroit qui lui convient, il fait passer au dernier rang celui qui s'était adjugé la place d'honneur. Il est donc plus sage de prendre la dernière place : là du moins on n'a d'autre chance à courir que celle de voir l'hôte vous dire que vous êtes trop modeste, et vous prier de monter plus haut [5].

Bien que cette exhortation ne soit pas allégorique et qu'on ne doive pas substituer le royaume des cieux au festin de noces, la conclusion : « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque

1. Jülicher, II, 246.
2. Jülicher, II, 251-253.
3. Mt. xxiii, 6 ; Lc. xx, 46.
4. On pourrait soupçonner une influence de la parabole du Festin dans Mt. xxii, 2 ; noter l'affinité générale de Lc. xiv, 8-10, avec Mt. xxii, 11-14, et le rapport particulier de Lc. xiv, 10, avec Mt. xxii, 11-12.
5. Cf. Prov. xxv, 6-7.

s'abaisse sera élevé [1] », dépasse le cadre où semblent se renfermer les conseils du Sauveur. Cette conclusion est fondée sur l'expérience, mais elle n'est justifiée que très imparfaitement dans le cours ordinaire des choses. L'abaissement définitif des orgueilleux éclatera dans le grand jugement, et l'élévation des humbles se manifestera dans le royaume de Dieu. Ainsi la pensée monte du festin nuptial au festin des joies éternelles. On peut dire que le discours, en son ensemble, est une exhortation à l'humilité, dont on voit d'abord une application particulière dans l'exemple du festin nuptial, puis la récompense durable dans la gloire du royaume céleste. Mais on ne peut l'entendre [2] comme une comparaison : de même que celui qui prend la première place à table s'expose à être renvoyé à la dernière, ainsi celui qui s'enorgueillit rencontre l'humiliation. Ce n'est pas ainsi que Luc le comprend [3], et il verrait plutôt dans le tout une allégorie.

Luc, xiv, 12. Et il dit à celui qui l'avait invité : « Quand tu donneras à dîner ou à souper, n'appelle pas tes amis, ni tes frères, ni tes parents, ni des voisins riches, de peur qu'ils ne t'invitent eux-mêmes à leur tour, et ne te rendent la pareille. 13. Mais quand tu feras un festin, invite les pauvres, les estropiés, les boiteux, les aveugles, 14. et tu seras heureux, parce qu'ils n'ont pas de quoi te rendre ; car cela te sera rendu à la résurrection des justes. »

15. Et l'un des convives, ayant entendu ces paroles, lui dit : « Heureux qui mangera du pain dans le royaume de Dieu ! » 16. Et il lui dit : « Un homme fit un grand souper, etc. »

Le second conseil est censé donné au pharisien qui avait invité Jésus. De même que le premier fait valoir les mérites de l'humilité, celui-ci fait valoir les mérites de la charité. Dans l'un comme dans l'autre, la pointe antipharisaïque de la parabole du Festin est remplacée par une leçon morale d'un caractère universel. Si l'on veut donner un repas, il ne faut pas inviter les personnes qui sont, par leur situation, à même de vous inviter à leur tour, mais les gens de rien, les pauvres et les infirmes. Ceux-là ne rendent pas ce que l'on fait pour eux, et Dieu se charge de la récompense, que l'on trouvera au dernier jour. Les personnes qu'on dit ici de ne pas inviter sont apparentées à celles qui, dans la parabole suivante, refusent de se

1. Reproduite xviii, 14 (cf. Mt. xxiii, 12), avec sens eschatologique.
2. Avec B. Weiss, *Lk.* 519.
3. Cf. Jülicher, II, 253.

rendre à l'invitation qui leur a été faite [1], et les autres répondent au signalement de ceux qui prennent la place de ces invités [2].

Il y a donc lieu de penser que le sens allégorique introduit dans la parabole est déjà ici dans l'esprit de l'évangéliste, qui n'a pas seulement en vue les conditions de la charité désintéressée, mais celle de la propagande chrétienne auprès des Gentils, pauvres et infirmes dans l'ordre spirituel. Vu la part qui doit être reconnue, dans cette sentence, à la rédaction, il est peut-être téméraire d'affirmer que Jésus avait voulu enseigner, par un exemple, le désintéressement dans la pratique de la charité fraternelle, et que Luc aurait tourné cette leçon générale en conseil particulier sur la matière spéciale des invitations à faire [3].

La « résurrection des justes » pourrait être indiquée ici par opposition à la résurrection générale, à la résurrection du jugement, que l'on supposerait postérieure, et à laquelle participeraient les méchants [4] ; mais il est possible aussi que la résurrection des justes soit mentionnée parce que l'on songe uniquement à la récompense des bons, le sort des méchants restant en dehors de la perspective.

La parabole du Festin est amenée ensuite par une de ces questions qui servent souvent de transition dans le troisième Évangile. Un des convives, entendant parler du bonheur des justes, loue ceux qui seront admis au festin messianique, songeant sans doute à lui-même, et s'exclame : « Heureux qui prendra part au repas du royaume ! [5] ». Dans la source, la parabole commençait sans doute comme chez Matthieu : « Le royaume des cieux est comparable à un homme ». Luc met « le royaume » dans la question du pharisien, et commence l'histoire *ex abrupto* : « Un homme fit un grand festin ». Ce pharisien et les autres représentent le judaïsme riche et orgueilleux, qui n'aura point de part au royaume qu'il espère. Noter l'artifice, tout littéraire et médiocrement réussi, par lequel la première sentence est adressée aux commensaux du Christ, la deuxième à son hôte, et la parabole présentée comme réponse à la remarque d'un des convives.

1. xiv, 16-20.
2. Cf. v. 13 et v. 21.
3. B. Weiss, *Lk*. 520.
4. Cf. Ap. xx, 5 ; I Thess. iv, 16 ; I Cor. xv, 23. Lc. xx, 35, peut être allégué en faveur de cette hypothèse (Wellhausen, *Lc*. 79).
5. V. 15. Ss. paraît avoir lu φάγεται ἄριστον, au lieu de ἄρτον.

LVI

LE RENONCEMENT

Luc, xiv, 25-35.

L'instruction qu'on va lire, sauf les deux petites paraboles, a déjà été rencontrée dans Matthieu, partie dans le discours de mission [1], partie dans le discours sur la montagne [2]. Il est ainsi formé de trois morceaux qui n'avaient pas primitivement de rapport entre eux. On en a fait la conclusion des deux chapitres qui précèdent, afin de montrer pourquoi les Juifs ont été réprouvés : c'est qu'ils n'ont point satisfait à la condition indispensable pour être disciple de Jésus et héritier du royaume, à savoir le renoncement absolu aux affections et aux intérêts de ce monde [3]. Il n'y a pas lieu de discuter la formule d'introduction historique : on peut seulement se demander si le narrateur a voulu reprendre ici la suite du voyage de Judée, perdu de vue depuis quelque temps, ou bien si la transition a été ménagée uniquement pour amener le discours.

Luc xvi, 25. Et une grande foule marchait avec lui, et, se retournant, il leur dit : 26. « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas ses père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et encore sa propre vie, il ne peut être mon disciple. 27. Quiconque ne porte pas sa croix, et ne marche derrière moi, ne peut être mon disciple. 28. Car qui d'entre vous, désirant bâtir une tour, ne s'assied d'abord pour calculer la dépense, (afin de savoir) s'il a de quoi l'achever ? 29. De peur que, s'il pose les fondements, et qu'il ne puisse achever, tous ceux qui verront (cela) ne se mettent à se moquer de lui, disant : 30. « Cet homme a commencé de bâtir, et il n'a pu achever ! » 31. Ou bien quel roi, allant faire la guerre à un autre

1. Mt. x, 37-39. Lc. 27, qui vient en surcharge (il est omis dans Ss. et d'autres témoins, peut-être à cause de l'*homéotéleuton* ; car la glose doit être de l'évangéliste) est répété de ix, 23 (Mc. viii, 34) ; cf. I, 893-896, et *supr.* pp. 21-24.

2. Mt. v, 13.

3. Lc. xiii, 22.

roi, ne s'assied d'abord pour examiner s'il sera capable, avec dix mille hommes, de faire face à celui qui, avec vingt mille, s'avance contre lui ? 32. Et s'il ne peut pas, pendant que celui-ci est encore loin, il envoie une ambassade et demande à faire la paix. 33. Ainsi donc, quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple. 34. Donc le sel est bon ; mais si le sel même s'affadit, avec quoi l'assaisonnera-t-on ? 35. Il ne convient ni en terre, ni en fumier ; on le jette dehors. Qui a des oreilles pour entendre entende ! »

Pour suivre véritablement Jésus, il faut se renoncer soi-même, lui sacrifier les affections les plus légitimes, être prêt à marcher sur ses pas jusqu'à la mort où il va lui-même. Si l'on n'est pas capable d'une telle abnégation, on aurait tort de prétendre au rang de disciple. L'on ressemblerait à un homme qui voudrait bâtir une tour, non sans doute une maison ayant forme de tour, une sorte de forteresse, mais une tour de garde comme il y en avait dans les vignes [1], sans savoir s'il pourra faire les frais de la construction, et qui s'expose ainsi au ridicule de ne pouvoir mener à bonne fin son entreprise ; ou bien à un roi qui s'en irait en guerre sans savoir si ses troupes pourront tenir tête à celles de l'ennemi, et courrait au-devant d'une défaite certaine. Dans le premier cas, le propriétaire « s'assied » pour faire son calcul ; dans le second cas, le roi « s'assied [2] » pour délibérer avec ses capitaines. On a supposé, sans grande nécessité, que les rapports d'Hérode Antipas avec son beau-père Arétas, roi des Nabatéens, avaient fourni la matière de la seconde parabole. Les deux comparaisons n'ont, en elles-mêmes, rien d'allégorique ; elles signifient qu'on ne peut être disciple de Jésus si l'on n'est pas prêt pour l'action et la lutte qui s'imposent au disciple.

La conclusion : « Ainsi donc, quiconque d'entre vous ne renonce pas à tout ce qu'il possède », c'est-à-dire à tous ses biens, « ne peut pas être mon disciple », ne s'adapte qu'à moitié aux paraboles ; c'est une addition rédactionnelle qui achève d'encadrer celles-ci dans le précepte du renoncement. Pour que la conclusion fût en harmonie avec les paraboles, il eût fallu qu'on montrât le propriétaire de la

1. Mc. xii, 1. Il s'agit d'une eutreprise qui est à la portée des auditeurs : (v. 28) τίς γὰρ ἐξ ὑμῶν. Le second exemple (v. 31) est tout différent.

2. Ss. Sc. n'ont pas καθίσας au v. 31.

vigne vendant sa maison pour construire sa tour, et le roi faisant tous les sacrifices pour mener sa guerre à bonne fin. Les paraboles ne font pas ressortir directement l'obligation du sacrifice total, mais elles font entendre qu'il vaut mieux ne pas tenter ce sacrifice lorsqu'on n'est pas capable de le faire complet ni d'y persévérer. Cet enseignement ne comporte pas d'application dogmatique : l'on aurait tort d'en déduire qu'il y a deux catégories de disciples, et que le renoncement absolu n'est pas imposé à tous ceux qui veulent entrer dans le royaume[1], ou bien qu'il peut y avoir d'autres voies que celle-là pour être sauvé[2]. Peut-être est-ce pour avoir été un peu déconcerté par ces paraboles, que Matthieu les a négligées.

Si l'on veut que la réflexion sur le sel soit en rapport avec l'instruction qui la précède immédiatement, il faudra dire que le ministère du disciple est en soi quelque chose d'excellent, mais que s'il n'est pas soutenu par le renoncement, il perd son efficacité, devient inutile et n'a plus de raison d'être. Néanmoins le mot de la fin : « Que celui qui a des oreilles pour entendre entende ! » donne à supposer que le narrateur faisait de cette sentence une application particulière aux auditeurs de Jésus. Le judaïsme et ses chefs étaient le sel de l'humanité ; infidèles à leur mission, puisqu'ils sont indociles au Christ, et qu'ils ne comprennent pas la leçon du renoncement par lequel ils deviendraient disciples de l'Évangile, ils se sont affadis et ne sont plus bons à rien, ils ont perdu leur droit au royaume des cieux. Par cette interprétation de la parole traditionnelle relative au sel de la terre, le discours sur le renoncement se trouve subordonné à l'idée qui domine les récits et les discours précédents, à savoir la réprobation d'Israël et la vocation des Gentils[3].

1. Commentateurs, *ap.* Jülicher, II, 212.
2. Jülicher, II, 213-214. Cf. Wellhausen, *Lc.* 80.
3. Cf. I, 554-556 ; J. Weiss, *Lk.* 520.

LVII

LE PARDON DIVIN

Matth. xviii, 10-14. Luc, xv.

L'introduction historique aux trois paraboles contenues dans le chapitre xv de Luc ne se rapporte pas à une circonstance particulière du voyage de Judée. L'affluence des publicains et des pécheurs autour du Christ est un fait général qui a été déjà signalé plus haut, ainsi que le scandale causé aux pharisiens par la bonté avec laquelle Jésus accueillait les pécheurs, ou par sa condescendance à se rendre aux invitations des publicains [1]. Les paraboles de la Brebis perdue, de la Drachme, surtout celle du Fils prodigue, sont censées avoir été dites pour combattre les préjugés orgueilleux des pharisiens et leurs sentiments étroits : bien que l'idée dominante soit la même, il est probable que le groupement vient de l'évangéliste.

La parabole de la Brebis et celle de la Drachme proviennent de la même source, mais rien ne prouve que celle du Fils prodigue n'y ait pas été contenue aussi, et que Matthieu ne l'ait pas omise avec intention. L'introduction a été conçue par Luc en vue des trois paraboles qu'il a réunies. Il n'y a pas lieu de supposer qu'elle ait été composée d'abord pour le Fils prodigue, et que Luc ait inséré les deux petites paraboles dans un cadre fourni par sa source particulière [2]. Le préambule ne convient pas mieux à la troisième parabole qu'aux deux autres [3] ; car les trois servent à expliquer pourquoi

1. Lc. v, 27-32 ; I, 482-492.

2. J. Weiss, *Lk.* 521. ; B. Weiss, *Lk.* 527. Le rapport avec v, 27-32 n'autorise pas l'hypothèse d'une source spéciale pour xv, 1-2, car ce dernier passage paraît dérivé du premier.

3. V. 59. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην vise le discours parabolique (cf. v, 36), plutôt que la première parabole, car on ne peut séparer celle-ci de la seconde (cf. Mt. xxii, 1, l'emploi de ἐν παραβολαῖς pour une seule parabole) ; et si cet exorde avait été écrit pour la troisième, rien n'empêchait de mettre παραβολάς en le transposant.

Jésus reçoit les pécheurs, et l'introduction amène à cet effet pécheurs et publicains, et pharisiens pour se scandaliser. Mais, à prendre cette donnée à la lettre, puisque ce sont les publicains qui cherchent Jésus, le reproche des pharisiens serait à peine fondé en fait.

Le Sauveur justifierait sa conduite à l'égard des publicains et des pécheurs par les sentiments de Dieu même à l'égard de ses enfants égarés : le Père céleste a grand désir de les ramener au bien, comme le berger souhaite ramener au bercail une brebis perdue ; il les cherche avec le soin que met une ménagère économe à retrouver la pièce de monnaie qu'elle a laissée tomber dans sa maison ; il les accueille avec une miséricorde infinie quand ils reviennent à lui, comme un père dont le fils coupable, mais malheureux et enfin repentant, vient implorer l'indulgence. Qu'on ne prétende pas fermer à personne l'entrée du royaume des cieux : ceux qui en paraissent les plus éloignés ne laissent pas d'y être appelés, et, s'ils veulent y venir, Dieu se réjouira de les y recevoir.

Matth. xviii, 10. « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits ; car je vous dis que leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face de mon Père qui est dans les cieux. 12. Que vous en semble? si un homme a cent brebis, et que l'une d'elle s'égare, ne laisse-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf sur les montagnes, pour aller chercher celle qui est égarée? 13. Et s'il lui arrive de la trouver, je vous dis en vérité qu'il a plus de joie à son sujet que pour les quatre-vingt-dix neuf qui n'ont pas été égarées. 14. Ainsi n'est-ce pas la volonté de votre Père des cieux qu'un seul de ces petits périsse. »

Luc, xv, 1. Cependant les publicains et les pécheurs venaient tous auprès de lui pour l'entendre ; 2. et les pharisiens et les scribes murmuraient en disant : « Cet homme reçoit les pécheurs et mange avec eux. » 3. Et il leur adressa cette parabole, disant : 4. « Quel homme parmi vous, ayant cent brebis et en perdant une, ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert, pour s'en aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il la retrouve ? 5. Et quand il l'a trouvée, il la met sur ses épaules avec joie ; 6. et arrivé à la maison, il convoque les amis et les voisins, leur disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue. » 7. Je vous dis que de même il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repent, que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. »

Dans les deux premières paraboles, Jésus interpelle directement ses auditeurs, en alléguant des exemples qui doivent leur être fami-

liers : « Quel homme [1] d'entre vous ayant cent brebis, etc. ? » Le propriétaire d'un tel troupeau n'est pas un homme riche, puisqu'il est en même temps son propre berger, et qu'il n'a pas de serviteur pour courir après la brebis perdue, ou pour rester, en son absence, auprès des quatre-vingt-dix-neuf [2]. La parabole est plus régulièrement développée dans le troisième Évangile que dans le premier : un homme a cent brebis ; si l'une d'elles vient à s'égarer, le berger laisse le gros du troupeau dans le désert, qui est un lieu de pâturage, et court après celle qui est perdue. Ce berger serait plus qu'imprudent s'il devait être longtemps absent, mais on doit supposer que la poursuite dure au plus quelques heures. S'il retrouve sa brebis, il est tout heureux [3], et il la met sur ses épaules pour la ramener ; rentré chez lui, il se félicite avec ses amis et voisins de l'avoir retrouvée. Ainsi en est-il dans le ciel quand un pécheur se convertit. C'est une âme perdue qui revient. Dieu et ses anges éprouvent, à la revoir, une joie toute particulière, qu'ils ne ressentent pas à l'occasion des justes, parce que ceux-ci ne leur ont donné aucune inquiétude.

Les justes dont on parle sont les vrais serviteurs de Dieu ; il n'entre pas dans l'objet de la parabole d'examiner qui ils sont ; mais, toute considération théologique mise à part, on ne peut soutenir que ces justes aient une existence purement hypothétique [4], ou que Jésus ne parlerait pas de vrais justes, et se moquerait des justes selon la Loi, parce que ceux-ci, sans qu'ils s'en doutent, ont besoin de conversion [5]. Les justes doivent être aussi réels que les pécheurs. Quand Jésus prononça cette parabole, il ne se proposait pas de formuler une théorie du salut, ni de présenter l'adhésion à sa personne comme une condition absolue de justice ; il suppose que beaucoup de ses auditeurs, Juifs exacts et de moralité sévère, peuvent être en règle avec Dieu ; ce qu'il affirme, c'est que les

1. Cf. Mt. vii, 9 ; xii, 11.
2. Jülicher, II, 316.
3. V. 50. χαίρων, « gaudens », est omis dans quelques mss. latins ; ce mot, qui est dans le style de Luc (cf. xix, 6 ; Act. viii, 39), manifeste le sentiment qui pousse le berger à prendre la brebis sur ses épaules, et il ne faut pas chercher d'autres motifs à cet acte (cf. Is. xl, 11 ; xlix, 22 ; Éz. xxxiv, 16). L'omission peut s'expliquer par l'influence de la seconde parabole, v. 9.
4. B. et J. Weiss, Schanz, etc.
5. Meyer, Godet, Plummer, etc.

pécheurs convertis par son ministère procurent au ciel une joie analogue à celle du berger retrouvant sa brebis perdue[1].

Luc, xv, 8. « Ou quelle femme, ayant dix drachmes, si elle en perd une, n'allume la lampe, ne balaie la maison, et ne cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle la trouve ? 9. Et quand elle l'a trouvée, elle convoque les amies et les voisines, disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai retrouvé la drachme que j'avais perdue. » 10. De même, je vous le dis, il y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent. »

Pareillement, si une femme[2] qui possède dix drachmes[3] vient à en perdre une, elle la cherche dans toute sa demeure, en ménagère économe, parce que cette perte est appréciable pour elle. Cette femme est du même monde que l'homme aux cent brebis ; elle n'est pas riche, mais elle n'est pas non plus très pauvre ; elle appartient aussi à la classe moyenne, dont était la famille de Jésus[4]. La femme allume sa lampe, non qu'il fasse nuit, mais parce que les maisons orientales sont mal éclairées. Elle balaie sa maison, parce que la petite pièce de monnaie pourrait être enfouie dans la poussière, sur le sol battu. Elle cherche dans la maison, parce qu'elle est censée n'avoir pas emporté son argent dehors. L'hypothèse d'un vol est écartée, puisqu'une seule drachme sur dix a disparu. Quand la femme a enfin retrouvé sa drachme, elle est heureuse et fait part de sa joie à ses amies et voisines. Ainsi les anges de Dieu se réjouissent-ils quand une âme sort du péché, car une âme est chose plus précieuse qu'une petite pièce d'argent.

La joie au ciel pour la conversion des pécheurs n'a pas de signification eschatologique, le temps de la conversion ne se confondant nullement avec la fin du monde. Cette joie est attribuée au « ciel » ou aux « anges », non à Dieu même, pour ne pas prêter à Dieu un sentiment humain[5], peut-être pour éviter de le nommer. Les for-

1. Jülicher, II, 322.

2. V. 8. τίς γυνή, sans ajouter ἐξ ὑμῶν comme au v. 4, parce que le discours n'est pas adressé à des femmes, ou qu'on ne veut pas laisser supposer qu'il en soit ainsi.

3. La drachme valait environ soixante-dix ou quatre-vingts centimes.

4. Jülicher, II, 316.

5. Jülicher, II, 322.

mules : « au ciel » et « devant les anges de Dieu [1] » sont des euphémismes théologiques. Dans l'application de la parabole on ne parle pas des justes, parce que les drachmes ne s'adaptaient pas comme les brebis à ce côté de la comparaison [2].

La parabole des Brebis se trouve, dans le premier Évangile, adaptée au thème général du discours sur le scandale des petits. Il faut éviter de scandaliser le dernier des fidèles, parce que Dieu attache un prix inestimable aux âmes les plus humbles. On n'a pas assez d'attention au mal qu'on leur fait par mauvais exemple ou autrement ; cependant leurs anges gardiens sont ceux qui, dans le ciel, sont les plus rapprochés du trône de Dieu ; ils appartiennent à l'entourage immédiat du Seigneur. On jugera de l'estime où Dieu les tient, par la place d'honneur qui est attribuée aux esprits qu'il commet à leur garde. De même que les « Fils de Dieu », dans le prologue du livre de Job, les anges sont censés debout à l'entour du trône où l'Éternel est assis. « Ils voient la face de Dieu », c'est-à-dire qu'ils ont libre accès auprès de lui, tout comme les grands officiers du palais, dans le style de l'Ancien Testament, sont dits « voir la face du roi [3] ». Pareil à un homme qui a cent brebis, et qui, venant à en perdre une, se met à sa recherche avec ardeur, jusqu'à ce qu'il ait la joie de la retrouver, le Père céleste ne veut pas qu'un seul petit vienne à périr. Non seulement il ne faut pas scandaliser les enfants et les simples ; mais si on les voit en danger de se perdre, il faut s'efforcer de les ramener dans la bonne voie.

1. V. 7. χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ. V. 10. χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Dans la seconde locution, ἐνώπιον ne paraît pas être, du moins originairement, synonyme de ἀνὰ μέσον (Jülicher, *loc. cit.*), mais substitué intentionnellement aux propositions marquant un rapport direct. L'équivalent des formules de Luc est dans Mt. xviii, 14 : ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. L'idée primitive est donc : « il y a plus de joie pour Dieu » ; mais le respect religieux invitait à dire « devant Dieu », et même à éviter le nom divin. Il est possible que Jésus ait dit : « devant les Cieux ». La formule serait conservée, mais inexactement traduite dans Lc. xv, 7 ; elle est glosée dans Mt. xviii, 14. Lc. xv, 10 (cf. xii, 8-9) substitue les « anges » à Dieu, en gardant ἐνώπιον ; mais, comme l'évangéliste n'avait plus scrupule de nommer Dieu, il dit « les anges de Dieu », au lieu de nommer simplement les anges, ou de dire « les anges au ciel » (Mc. xii, 25). Cf. Dalman, I, 161, 172.

2. Selon Jülicher, (*loc. cit.*), c'est parce que neuf ferait une progression descendante après quatre-vingt-dix-neuf.

3. Cf. I Rois, x, 8 ; II Rois, xxv, 19 ; Esth. i, 14.

Le texte ordinaire de Matthieu présente, avant la parabole, cette réflexion, qui manque dans les plus anciens manuscrits, et ne se relie pas bien au contexte : « Car le Fils de l'homme est venu pour sauver ce qui était perdu. » Ce doit être une interpolation faite d'après le troisième Évangile [1]. Elle est en rapport avec le sens primitif de la parabole, non avec celui que suggère l'évangéliste. Les petits dont parle Matthieu ne sont pas perdus, ils seraient exposés à se perdre si on les scandalisait. L'addition provient de ce que la parabole n'est pas amenée naturellement.

Si l'on compare les deux recensions de la parabole des Brebis, il semble que la signification et la forme primitives ont été mieux gardées par Luc. La variante du début [2] : « Que vous en semble ? Si un homme a cent brebis », prouve que l'interrogation vient de source ; mais la leçon de Luc [3] : « Qui d'entre vous, ayant cent brebis », est plus vivante et plus naturelle. Matthieu, qui a placé la parabole dans un discours aux disciples, ne pouvait supposer parmi ceux-ci un propriétaire de cent brebis. Dans Matthieu, la brebis « s'égare » ; dans Luc, l'homme la « perd » ; la formule de Matthieu [4] n'implique pas une faute de la brebis ; mais ce n'est peut-être pas sans arrière-pensée d'allégorie qu'on lui attribue, en quelque sorte, l'initiative de sa disparition. Luc fait laisser les quatre-vingt-dix-neuf brebis dans le désert ; Matthieu dit : « sur les montagnes », pour signifier la même chose ; il omet les mots : « jusqu'à ce qu'il la trouve », qui marquent le but de la recherche, et qui doivent être de source ; la formule : « s'il arrive qu'il la trouve », paraît exprimer heureusement l'incertitude de la rencontre, mais elle est employée pour abréger, parce qu'on ne raconte pas la découverte, et que l'on se hâte vers la conclusion ; l'application qui vient ensuite a l'air de couper le récit, quoi qu'on en ait retiré une partie pour la mettre dans le récit même, en disant que l'homme a plus de joie pour la brebis retrouvée que pour les quatre-vingt-dix-neuf non égarées. Il est possible que Luc, qui ne hait pas les additions descriptives, ait conçu le trait du berger mettant la brebis

1. Lc. xix, 10. Mt. xviii, 11 est omis dans ℵ B L, Ss.; il se trouve dans Sc. D et la plupart des mss. et versions.

2. V. 12. τί ὑμῖν δοκεῖ ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα.

3. V. 4. τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα.

4. V. 12. καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν. Lc. 4. καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἕν.

sur ses épaules [1] ; mais rien ne le prouve, l'absence d'un détail analogue dans la parabole des Drachmes tenant à ce que l'objet de la recherche est différent.

Luc a un récit complet ; il montre le berger rentrant chez lui et racontant son aventure à ses voisins et amis ; ce trait, tout populaire et tout oriental, prépare une application parfaitement adaptée à l'histoire, conforme à l'esprit de Jésus et d'une authenticité indiscutable. On a dit que l'application visait seulement la joie du berger, en laissant de côté l'ardeur de la recherche, qui est un élément non moins important de la parabole [2]. N'est-il pas vrai pourtant que la recherche est subordonnée à la découverte, et que la pointe de la parabole ne peut être que dans la joie éprouvée par le pasteur en retrouvant sa brebis perdue ? Il n'y a pas de parabole dont l'économie intérieure et l'application soient plus régulières. Mais la combinaison de Matthieu est des plus fragiles. Dieu est comme le berger qui cherche la brebis perdue, et qui se réjouit quand il l'a retrouvée : donc, conclut Matthieu, il ne veut pas qu'on scandalise les petits. La déduction peut être légitime, mais ce ne peut être l'application originelle de la parabole. La conclusion naturelle de celle-ci est que Dieu s'intéresse, non pas spécialement aux âmes des humbles fidèles, que représenteraient les cent brebis, mais aux âmes des pécheurs qui sont hors du bercail, comme la brebis égarée, et que la conversion de ces malheureux procure, en un sens, plus de joie au ciel que la fidélité de ceux qui n'ont pas péché.

C'est ce paradoxe qui aura déconcerté le rédacteur du premier Évangile, comme il en a déconcerté bien d'autres : Matthieu n'a pas voulu que Dieu parût plus sensible au retour des coupables qu'au service des hommes de bien ; il n'a pas voulu non plus laisser passer pour justes des gens qui ne croyaient pas en Jésus; enfin, comme il interprétait la parabole en allégorie, et qu'il voyait dans le Christ le pasteur des brebis, il n'avait que faire de la convocation des amis et voisins qui participent à la joie du berger. Il a connu la parabole dans son intégrité ; ne jugeant pas à propos de la reproduire telle quelle, et croyant pouvoir en tirer parti pour sa leçon contre le scandale des faibles, il en a élagué tout ce qui ne convenait pas à l'application qu'il en voulait faire.

1. Jülicher, I, 188.
2. Jülicher, II, 326.

Quant à la parabole de la Drachme perdue, il ne pouvait l'utiliser, parce qu'elle ne signifie rien sans la conclusion qu'on trouve dans Luc. Un élément de cette parabole est retenu dans le cadre artificiel qu'il a donné à la parabole des Brebis : la pensée des anges n'était pas autrement suggérée par celle du scandale des faibles, mais Matthieu parle des anges parce qu'il en a trouvé mention dans la source où il a pris la première parabole. Comme il a modifié, en la résumant, la conclusion de celle-ci, il transpose et retourne la conclusion de la Drachme : « Ainsi, vous dis-je, y aura-t-il joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur repenti », dans son préambule : « Car, je vous le dis, leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face du Père qui est au ciel ». L'allusion aux anges protecteurs appartient à l'évangéliste, et l'on n'a pas à se demander si Jésus n'a pas dit des « enfants » ce que Matthieu entend des « petits [1] ».

Luc, xv, 11. Et il dit : « Un homme avait deux fils, 12. et le plus jeune d'entre eux dit au père : « Père, donne-moi la part qui me revient de la fortune. » Et il leur partagea le bien. 13. Et peu de jours après, ayant tout ramassé, le plus jeune fils s'en alla dans un pays lointain, et il y dissipa tout son avoir en vivant dans la débauche. 14. Et quand il eut tout dépensé, advint une grande famine dans ce pays-là, et lui-même se trouva dans le besoin. 15. Et il alla s'attacher à l'un des habitants de ce pays, qui l'envoya dans ses champs garder des porcs. 16. Et il aurait bien voulu se garnir l'estomac des cosses que mangeaient les porcs, et personne ne lui en donnait. 17. Et rentrant en lui-même, il dit : « Combien de gens aux gages de mon père ont plus de pain qu'il ne leur en faut, tandis que moi, je meurs de faim ici ! 18. Je vais aller trouver mon père et lui dire : « Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; 19. je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ; traite-moi comme un de tes mercenaires. » 20. Et s'en allant, il vint trouver son père. Et comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut touché de compassion, et, accourant, il se jeta à son cou et l'embrassa. 21. Et le

1. Jülicher, *loc. cit.* On pourrait supposer que la source mettait en premier lieu la parabole des Drachmes, et qu'il n'y avait d'application que pour la parabole des Brebis ; mais il est plus naturel que chaque parabole ait eu sa conclusion, et que le double rapport qui se remarque dans Mt. xviii, 10 et 14, corresponde à deux passages de la source, non à un seul, la conclusion des Brebis, que l'évangéliste aurait exploité deux fois.

fils lui dit : « Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » 22. Et le père dit à ses serviteurs : « Apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau à la main et des souliers aux pieds ; 23. amenez aussi le veau gras et tuez-le ; et mangeons et réjouissons-nous, 24. parce que mon fils que voici était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé. » Et ils se mirent à faire réjouissance.

La parabole du Fils prodigue se détache des précédentes par la courte formule d'introduction : « Et il dit. » L'importance du récit justifie certainement l'ouverture d'un alinéa ; mais la reprise pourrait marquer ici, comme en d'autres endroits, le passage d'une source à une autre, ou la réunion de pièces qui étaient séparées dans le document d'où on les a extraites [1].

Il s'agit cette fois d'un père de famille qui avait deux fils. Le plus jeune, pour des raisons qu'on n'a pas besoin de raconter, mais que sa conduite ultérieure laisse facilement deviner, demande au père [2] de lui remettre sa part d'héritage [3]. D'après la Loi [4], cette part devait être la moitié de celle qui était réservée à l'aîné. On ne pouvait attribuer pareille démarche à celui-ci sans compliquer inutilement la parabole : l'aîné, pour demander sa part, aurait dû en quelque sorte renoncer à la succession principale, et céder son droit d'aînesse au plus jeune. On voit, en effet, que le fonds du patrimoine familial lui est assuré. Ce doit être pour cette cause, et non parce que le second fils, étant plus jeune, doit être censé plus étourdi, que l'aîné a reçu le rôle du sage, et le cadet celui du prodigue. En droit, le partage n'est exécutable qu'au décès du testateur ; le plus jeune fils, en réclamant la jouissance immédiate, a sollicité une faveur ; l'aîné, qui n'a rien demandé, a sa part garantie ; on n'est pas obligé de supposer qu'il n'a pas voulu, par piété filiale, entrer en possession du patrimoine [5]. De tels arrangements

1. Cf. Lc. xvi, 19, où le Riche et Lazare vient sans introduction.

2. V. 12. La leçon de plusieurs mss. latins et de Sc. : « Et le plus jeune *lui* dit : Père, donne-moi, etc. », paraît venir de ce qu'on a voulu éviter la répétition du mot « père ». Le même motif explique Ss. : « Le plus jeune dit à son père : Donne-moi la part qui *me* revient de *ton* bien. »

3. μέρος τῆς οὐσίας ne peut désigner que la fortune du père, et il est inutile de suppléer, avec Ss. (*supr. cit.*), l'adjectif possessif.

4. Deut. xxi, 17.

5. ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τὸν βίον, « il leur partagea le bien », ne signifie pas que

étaient dans les habitudes de ce temps, et un cadet pouvait avoir de bons motifs pour solliciter les moyens de se créer une situation indépendante.

Mais à peine le partage a-t-il été fait, que le jeune fou réalise promptement [1] toute [2] sa fortune, qui doit être censée consister en argent et en objets de valeur, non en immeubles, et, pour échapper à la surveillance de son père, s'en va bien loin [3]. Dans le pays où il s'est installé, il se livre à toutes sortes de débauches [4]. Le trésor emporté se vide rapidement. Bientôt le prodigue n'a plus rien. Survient une grande famine qui lui enlève jusqu'à la ressource de la mendicité [5]. Il est trop heureux qu'un habitant de la ville où il se trouve consente à le prendre pour garder un troupeau de porcs dans la banlieue [6]. Cet emploi, pour un juif, représente le dernier degré de l'humiliation. Cependant le malheureux n'a même pas l'avantage d'éviter ainsi le supplice de la faim. On accepte ses services, on ne les paie pas. Ce n'est pas lui qui donne aux pourceaux les gousses de caroubier dont on les nourrit. Sans cela, il en prendrait pour calmer, vaille que vaille, les tourments de son estomac vide [7].

les deux parts aient été égales, et montre que la part de l'aîné a été fixée d'une façon définitive.

1. V. 13. Peut-être doit-on lire, avec D, καὶ οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας (cf. Act., i, 5), au lieu de καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας. En tout cas, il y a là une litote pour signifier l'empressement du prodigue à mettre la main sur son avoir.

2. συναγαγὼν πάντα. Ss. ajoute sans nécessité : « ce qui lui revenait ».

3. ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν. L'emploi d'une formule analogue dans Lc. xix, 12, n'autorise pas à supposer que l'on songe à l'Italie (opinion de Holtzmann, 384). Cf. Jülicher, II, 240.

4. ζῶν ἀσώτως. Ss. Sc. ajoutent : « avec des prostituées », d'après v. 30. Le narrateur ne donne aucun détail sur les débordements du prodigue, mais il en décrit soigneusement les résultats.

5. V. 14. Ss. : « Et quand il eut dépensé tout *son avoir*, il y eut une famine en ce pays-là. » L'ancienne italique ne suppose pas non plus ἰσχυρά après λιμός. Ss. (et Sc.) a jugé inutile la remarque : « et il se trouva dans le besoin » ; mais l'indication n'est pas superflue, car c'est à cause de la famine que le prodigue ruiné ne peut pas vivre sur le commun.

6. On ne voit pas que ces détails aient rapport à la question des Gentils (Holtzmann, *loc. cit.*) ; mais la description, où entrent certains traits plus colorés que vraisemblables (par ex. v. 16), doit venir en partie du rédacteur. V. 25. πορευθείς détermine ἐκολλήθη, et ne doit pas s'entendre d'un voyage. Pour la situation du propriétaire, cf. Mc. v, 14; I, 808.

7. V. 16. καὶ ἐπεθύμει γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν κερατίων. Cette leçon, autorisée par Ss. Ital. et la plupart des mss. onciaux, paraît préférable à א

De savoir comment il se trouve empêché de prendre aux porcs quelques gousses de caroubier, et si ses compagnons auraient pu lui venir en aide, c'est ce qui importe peu au but de la parabole. Mais le trait manque de vraisemblance.

Arrivé à cette extrémité, il rentre en lui-même [1], il songe, il se souvient. Un monologue représente le travail de sa pensée : là-bas, dans la maison paternelle, le dernier des mercenaires a du pain à satiété ; et lui, le fils, qui devrait manger à la table du maître, abondamment servi par les esclaves de son père, est ici mourant de faim. La situation matérielle des mercenaires, ouvriers libres, pris à la journée pour aider les serviteurs de la maison, était moins bonne que celle des esclaves. Devenu mercenaire lui-même, le prodigue se compare à ceux qu'il a vus dans la maison paternelle. Ceux-là, du moins, ont du pain [2]. Il faut partir [3], et, pour être accueilli, se reconnaître coupable, demander pardon. Mais cet aveu, imposé par la nécessité, n'est-il pas réclamé aussi par la justice ? Le pauvre égaré comprend non seulement la folie mais l'indignité de sa conduite. En quittant sa famille et son pays pour se livrer à une vie désordonnée, il a plongé son père [4] dans la douleur, et il a offensé Dieu [5]. Il ne demandera pas qu'on oublie ses fautes ; il se déclarera prêt à les expier. Son père ne refusera pas

B D L, ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων, qui paraît être une atténuation (cf. Lc. xvi, 21). La crudité de l'expression montre que le malheureux n'a plus aucune délicatesse de goût, et ne voudrait qu'assouvir sa faim. B. Weiss, *Lk.* 532.

1. V. 17. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών ne signifie pas que le prodigue se repent, mais qu'il reprend possession de sa raison (cf. Act. xii, 11).

2. Les pains que les mercenaires ont à leur disposition contrastent avec les gousses de caroubier qui sont refusées au prodigue.

3. V. 18. ἀναστὰς πορεύσομαι exprime cette résolution, le participe n'ayant pas de signification distincte (cf. *supr.* p. 147, n. 6) ; il n'y a pas allusion à la distance, ni à la faute commise, qui n'a pas consisté dans le voyage et l'éloignement, mais dans la débauche et le gaspillage du bien paternel.

4. Dans la prière projetée, v. 18, et répétée v. 21, le mot « père » n'est pas employé pour justifier la demande du fils ; il exprime l'amour filial.

5. V. 18 et v. 21 : « le ciel « représente Dieu, ce qui exclut l'identification du père du prodigue avec le Père céleste. Les formules εἰς τὸν ουρανόν, ἐνώπιόν σου ne marquent pas une différence dans le péché ; peut-être y a-t-il dans la seconde une nuance de respect (cf. *supr.* p. 142, n. 1), mais elle s'emploie en parlant des hommes (cf. 1 Sam, xx, 1 ; LXX). « Devant toi » ne peut signifier ici : « à tes yeux, selon ton jugement ».

de le prendre à gages et de le traiter comme un étranger que l'on paie selon son travail. En disant qu'il ne mérite plus d'être appelé fils, il confesse qu'il n'a plus le droit d'être traité comme tel [1].

Dans cette pensée, il s'en va. Le voilà qui arrive à une certaine distance de la maison paternelle, et son père, qui l'aperçoit de loin, le reconnaît. Peut-être, au dernier moment, n'aurait-il pas osé approcher de ce père dont il a si mal récompensé l'affection. Mais le père lui-même accourt au-devant de lui, se jette à son cou, l'embrasse. Le fils commence sa confession : « Père, dit-il, j'ai péché contre le ciel et contre toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » Mais il n'ajoute pas les paroles qu'il se proposait de dire encore : « Traite-moi comme un de tes mercenaires [2] », non sans doute parce que l'accueil paternel lui promet bien davantage [3], mais parce qu'il en est tout confus et s'arrête à l'aveu de sa faute, n'osant exprimer aucun désir [4]. Le père, d'ailleurs, ne lui laisse pas le temps de les prononcer. Il a trop grande pitié de ce mendiant déguenillé qui est son enfant. Tous les esclaves, qu'on doit supposer être venus sur les pas du père, sont mis en mouvement pour le fils. Ce n'est pas assez de lui donner une tenue convenable. On va fêter son retour, que le père semble avoir attendu impatiemment, bien qu'il y comptât si peu. Qu'on aille vite [5] chercher dans le coffre aux habits la plus belle robe : le texte dit « la première », c'est-à-dire la plus précieuse, non *son* ancienne robe [6], et l'on sait d'ailleurs

1. V. 19. ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου ne laisse pas entendre que le fils ne pourra pas être vraiment un mercenaire, mais indique seulement où vont les désirs du repenti. Jülicher, II, 349.

2. ℵ B D les ajoutent, d'après le v. 19 ; mais ce n'est pas sans raison que Luc les a omises ; elles sonneraient faux en cet endroit.

3. Augustin, Bède, Maldonat (qui admet que la demande a pu être répétée, bien que l'évangéliste ne le dise pas), beaucoup de modernes.

4. Jülicher, II, 350.

5. V. 22. Plusieurs témoins omettent ταχύ devant ἐξενέγκατε, peut-être parce que, entendant ce passage allégoriquement, on ne pensait pas que le péché dût être si vite pardonné (Jülicher, *loc. cit.*).

6. Interprétation chère à la tradition catholique, parce qu'on y voyait la restitution de l'innocence et de la grâce (cf. *Conc. Trid.*, *De justif.* cap. iv, fin.). « Quae allegoria non satis convenit cum sensu literali.... Haec omnia quae hoc versu dicuntur, nihil mihi aliud significant, quam adolescentem illum in filii locum a patre repositum fuisse, ideoque servis imperatur, ut illi asservirent, ut vestirent, calcearentque et annulo insuper adornarent. Ves-

qu'il avait eu soin d'emporter tout ce qu'il possédait ; qu'on le revête de cette robe de fête, et qu'on lui donne aussi un anneau à son doigt, des souliers à ses pieds, comme il sied à un fils de bonne maison. Et c'est trop peu dire, car le prodigue n'est pas seulement traité en fils, mais en hôte de distinction. Il y a un veau gras à l'étable : qu'on le tue promptement [1]. Peut-on trouver meilleure occasion de festin et de réjouissances ? L'enfant qui était mort est ressuscité ; il était perdu et le voilà retrouvé.

Le père expose les raisons de sa joie, comme ont fait l'homme aux cent brebis et la femme aux dix drachmes ; mais, parce que la circonstance est plus importante, il emploie des termes plus solennels. Les deux épithètes « mort » et « perdu » sont à expliquer l'une par l'autre; le fils était mort parce qu'il était perdu pour son père, non pas précisément en tant qu'il était tombé dans le péché; il était mort pour les siens, descendu au dernier degré de la misère et de l'ignominie; il vit maintenant puisqu'il est retrouvé, puisqu'il est revenu, puisqu'il regrette le passé. Le père parle selon sa qualité, non pas en juge des consciences, et moins encore en théologien. Cependant l'évangéliste a dû choisir les mots en vue de l'application religieuse et morale [2].

Si la parabole finissait en cet endroit, elle serait exactement parallèle aux deux précédentes, mais elle contient une seconde partie qui ramène avec intention la conclusion de la première.

Luc, xv, 25. Cependant son fils aîné était aux champs, et, en revenant, comme il approchait de la maison, il entendit (un bruit) de musique et de danses, 26. et, appelant un des serviteurs, il s'informa de ce que c'était. 27. Et celui-ci lui dit : « C'est que ton frère est venu, et ton père a tué le veau gras, parce qu'il le retrouve en bonne santé. » 28. Et il se fâcha, et il ne voulait pas entrer ; et son père, étant sorti, l'en

tirent autem non qualibet veste, sed stola, id est talari toga, quae non servorum, sed nobilium habitus erat atque pretiosissima. » Maldonat, II, 265. L'explication allégorique est développée dans les *Const. apost.* II, 41 (Resch, III, 425-427), où le mot ἀρχαία prend la place de πρώτη.

1. « Vitulum saginatum ipsum Christum omnes omnino auctores interpretantur... (Sententia) literalis, opinor, non est. » Maldonat, II, 267.

2. Jülicher, II, 353. Il est possible que, dans le récit primitif, le père ait dit simplement : « Il était mort et il est ressuscité », et qu'on ait ajouté ensuite, pour l'harmonie avec les deux paraboles précédentes : « il était perdu et il est retrouvé » (J. Weiss, *Lk.* 527).

priait. 29. Et répondant, il dit à son père : « Voilà tant d'années que je te sers, et je n'ai jamais désobéi à tes ordres ; et tu ne m'as jamais donné un chevreau pour faire réjouissance avec mes amis. 30. Et lorsque ce tien fils, qui a mangé ton bien avec des courtisanes, est arrivé, tu as tué pour lui le veau gras ! » 31. Et il lui dit : « Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi ; 32. mais il fallait faire fête et se réjouir, parce que ce tien frère était mort et qu'il vit, qu'il était perdu et qu'il est retrouvé. »

Le repas était commencé [1] lorsque le frère aîné, qui était aux champs, selon sa coutume, revint de son travail. On voit que la famille n'est pas censée de très haute condition. Le père a un bien qu'il exploite avec son fils et ses esclaves. Comme le fils approchait de la maison, il entend le bruit de la fête. La musique et les danses étaient l'accompagnement obligé d'un grand festin. Le père de famille s'était procuré un orchestre [2] et des danseuses, afin de récréer ses convives pendant le repas. Le fils, avant d'entrer, veut savoir la cause de ce tapage inaccoutumé où il hésite à se risquer. Si l'on reçoit un grand personnage que l'on n'attendait pas, il n'est pas lui-même en costume présentable ; il a donc besoin de s'informer. Il appelle [3] un serviteur qui le met au courant : son frère est revenu bien portant : son père en a été si heureux qu'il a fait tuer le veau gras ; voilà pourquoi il y a grande fête au logis. L'esclave dit ce qui est arrivé, il ne se permet pas de juger la conduite du père, ni de rappeler l'état du prodigue à son retour. Mais l'aîné se révolte : une fête pour ce misérable qui n'a pas craint d'abandonner sa famille, qui a mangé tout son bien ! Et dans sa colère l'aîné ne veut pas entrer.

Le père, averti, vient le trouver dehors et l'invite [4] à prendre part

1. V. 24. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι n'est pas la conclusion de la première partie, mais le commencement de la seconde, le fond préparé pour la scène qu'on va décrire ; si la seconde partie était surajoutée, ce trait serait la transition ménagée entre la parabole primitive et l'appendice. Il a presque l'apparence d'une suture artificielle (cf. xvi, 26).

2. V. 25. συμφωνία paraît s'entendre d'un instrument particulier (cornemuse), comme dans Dan. iii, 5, 7, 10, 15. Cf. Wellhausen, *Lc.* 85. Merx, II, ii, 329.

3. V. 26. Au lieu de τί ἂν εἴη ταῦτα, D lit τί θέλει τοῦτο εἶναι (cf. Act. ii, 12).

4. V. 28. παρεκάλει αὐτόν ne signifie pas « il le consolait », ou « il l'apaisait », mais « il l'invitait » à faire ce qu'on vient de dire que le fils ne voulait pas, c'est-à-dire à « entrer » (cf. Lc. vii, 4 ; viii, 41).

aux réjouissances. Il résiste, et une pointe de jalousie se trahit dans le vif reproche qu'il oppose aux prières qui lui sont faites. Depuis longues années il sert [1] fidèlement son père et ne lui a donné en aucune occasion le moindre sujet de mécontentement ; il n'en a jamais été récompensé ; on aurait pourtant bien pu lui laisser prendre de temps en temps un chevreau qu'il aurait mangé avec les jeunes gens de son âge. Aujourd'hui ce beau fils (l'aîné a soin de ne pas l'appeler son frère), qui a gaspillé honteusement le bien de son père dans les mauvais lieux, s'est avisé de revenir, et on le traite comme un prince [2]. Ce serait à regretter de n'avoir pas fait comme lui. Inutile de se demander où l'aîné a été renseigné sur les désordres de son frère ; il a pu l'être par la renommée, par des gens venus du pays où était le prodigue. Le père ne réprimande pas son fils pour l'amertume et l'injustice de ces propos, mais il lui représente avec douceur et affection le véritable état des choses : n'est-il pas l'héritier, celui à qui revient tout le patrimoine ;peut-on avoir à lui donner quelque chose, puisque tout lui appartient, et faut-il qu'il porte envie au pauvre vagabond qui n'a plus rien ? Si l'on se réjouit maintenant, c'est parce que le malheureux égaré, qui est son frère [3], a été amené à résipiscence ; un père ne pouvait être insensible au retour de son fils ; il a fait ce qu'il fallait [4] en pareille circonstance, et le frère aussi, dont l'attitude contraste si douloureusement avec celle du père, doit prendre part à cette joie. Jamais l'aîné, sans doute, n'a été l'objet de pareille fête, mais c'est qu'il n'a pas été perdu.

On rejoint ainsi la conclusion des deux paraboles précédentes. Comme tout se rapporte à la joie causée au père de famille par le retour du fils prodigue, l'histoire n'est pas continuée ; on s'abstient de dire si le fils aîné se rendit ou non à l'invitation de son père, et si le second répara dans une vie exemplaire les désordres de son

1. V. 28. Cf. Gen. xxxi, 41. δουλεύω σοι atteste le respect, non l'esprit mercenaire du fils aîné. Le témoignage qu'il se rend ne marque pas d'orgueil.

2. L'aîné parle du veau gras parce que le serviteur en a parlé ; il se plaindrait aussi bien qu'on ait mis la belle robe à son frère, s'il était instruit de ce détail. Jülicher, II, 355.

3. V. 32. ὁ ἀδελφός σου οὗτος répond à ὁ υἱός σου οὗτος, v. 30.

4. Il n'y a pas lieu de suppléer « toi » ou « nous » après « il fallait » : la réjouissance était obligatoire ; c'est pourquoi le père est justifié de l'avoir voulue, et le fils invité à s'y associer.

passé. L'application du récit n'est pas indiquée, mais elle va de soi : tout le chapitre, dans la pensée de l'évangéliste, tend à justifier Jésus d'assembler les publicains et les pécheurs, parce qu'il y a grande joie au ciel pour leur conversion ; la parabole du Prodigue fait ressortir encore mieux cette conclusion que celles de la Brebis et de la Drachme perdues. Reste à savoir néanmoins si telle est l'intention primitive du récit.

L'unité de cette histoire a été contestée. La parabole aurait un sens complet si elle se terminait à la réconciliation du père avec le prodigue, avant le retour du fils aîné ; la seconde partie a presque l'air d'un appendice. On peut dire qu'il était superflu d'attribuer deux fils au père, si l'aîné n'avait aucun rôle à jouer dans le récit ; que l'économie de la narration paraît fondée sur la conduite différente des deux fils, et sur l'attitude du père et de l'aîné à l'égard du plus jeune ; qu'il ne s'agit pas de montrer seulement la bonté de Dieu à l'égard des pécheurs, mais de faire voir comment ceux qui n'ont pas failli auraient tort de la blâmer. Dieu est le père de tous les hommes ; il accueille le pécheur repentant comme un fils perdu, qui revient à la maison paternelle ; ses autres enfants, demeurés fidèles, ne doivent pas se plaindre d'une indulgence qui ne leur porte aucun préjudice, mais se réjouir plutôt de ce que leurs frères égarés sont rentrés dans la bonne voie, et que la famille est complète. Ainsi la bonté de Dieu serait expliquée par la première partie de la parabole, et défendue au moyen de la seconde. La narration apparaîtrait suffisamment une, dominée par une seule idée, comme elle est d'une même couleur d'un bout à l'autre.

Il en serait autrement si la première partie devait illustrer les rapports de Jésus avec les pécheurs, et la seconde son attitude à l'égard des pharisiens ; dans ce cas, il y aurait deux paraboles, avec application différente pour chacune. Mais la comparaison n'associe pas le père et Jésus, le prodigue et les publicains, l'aîné et les pharisiens ; elle associe le père et Dieu, le prodigue et le pécheur, l'aîné et le juste ; à plus forte raison ne peut-elle être tournée en une allégorie où l'on mettrait Jésus à la place du père, les publicains ou les Gentils à la place du prodigue, et les pharisiens à la place du fils aîné ; la parabole n'est pas conçue comme une apologie de Jésus contre des critiques malveillants, mais plutôt comme une explication de ses principes : explication de la bonté divine, devant des auditeurs habitués à considérer Dieu comme Père.

On peut trouver également que, si la seconde partie avait été imaginée après coup contre les pharisiens, on ne ferait pas dire au père que tout l'héritage appartient au fils aîné, sans que le plus jeune ait rien à y prétendre. Selon le sens naturel du récit, Jésus combat plutôt les scrupules de ses disciples que les objections de ses adversaires [1]. Le préambule de Luc, déduit des paraboles par conjecture, n'est pas un témoignage historique sur la circonstance où elles ont été prononcées. Les deux premières paraboles, en elles-mêmes, ne sont pas non plus une apologie du Sauveur : elles montrent la joie que Dieu ressent de la conversion des pécheurs. Mais la recherche de la Brebis ou de la drachme perdues y est un élément essentiel, tandis que le père du prodigue attend son retour. Ainsi la parabole du Prodigue n'enchérit pas sur les autres [2].

Avouons cependant que l'hypothèse d'une addition faite pour justifier théologiquement la miséricorde de Dieu a pour elle, en dehors des particularités extérieures de la rédaction, l'invraisemblance de la situation faite au fils aîné, qui, ayant reçu sa part, comme le plus jeune, resterait dans une situation tout à fait dépendante, et ne pourrait toucher à rien dans la maison, ce qui n'empêcherait pas le prodigue repentant, à qui l'on fait si grande fête, de n'avoir plus rien à attendre de son père. La conduite du père à l'égard du prodigue ne suppose aucunement que l'aîné ne soit pas entré en possession de l'héritage. Le père ne serait pas pour cela réduit à la condition subordonnée que la seconde partie attribue à son fils. On dirait que cette seconde partie de la parabole n'a pas été prévue par celui qui avait conçu la première. La justification de la miséricorde divine est comme superposée à la manifestation de celle-ci. La mention de l'aîné, au début de l'histoire, ne réclame pas son intervention à la fin. Les scrupules sur les avantages respectifs du juste persévérant et du pécheur pardonné sont plutôt survenus dans la tradition chrétienne [3].

1. Jülicher, II, 363.

2. Le rapport des chiffres, cent brebis dont une égarée, dix drachmes dont une perdue, deux fils, dont un prodigue et débauché, n'a aucune signification pour l'objet des paraboles. La conjecture de Resch, III, 431, pour restituer à la parabole du Prodigue une conclusion analogue à celle des deux autres, est au moins inutile.

3. Cf. Wellhausen, *Lc.* 83-84; J. Weiss, *Lk.* 534.

Le premier Évangile [1] contient une petite parabole où l'on met pareillement en scène un père et deux fils ; mais la ressemblance s'arrête au choix des personnages, et ne s'étend pas à la matière du récit, ni même à son application, où les pharisiens et les publicains sont mentionnés, comme dans le préambule de Luc. La parabole de Matthieu est expressément dirigée contre les pharisiens. On peut croire que le Sauveur, à deux époques différentes, a repris le même cadre parabolique, en changeant l'action des personnages et la pointe du récit. Il semble que Luc, ou l'auteur dont il dépend, ait connu la parabole du premier Évangile, et, pour ne pas faire double emploi avec l'histoire du Prodigue selon le sens qu'il lui attribuait, se soit contenté d'en transposer la conclusion [2]. Pour le fond, l'analogie de la parabole du Prodigue avec celle des Ouvriers de la vigne [3] serait moins éloignée ; mais le rôle du prodigue est autre que celui des ouvriers de la dernière heure.

De tout temps et jusqu'à nos jours, les commentateurs ont été enclins à transformer en allégorie la parabole du Fils prodigue. Il ne semble pas que Luc lui-même ait vu dans le fils aîné la figure du peuple juif, et dans le fils prodigue les Gentils. Bien que les applications morales se présentent d'elles-mêmes au lecteur, et que peu de pages évangéliques soient aussi riches d'enseignements, le récit, dans la forme où il nous a été transmis par la tradition, n'a rien d'allégorique. Aucune interprétation symbolique ne peut se soutenir d'un bout à l'autre de la narration, ni être considérée comme répondant à la pensée de Jésus. Le nombre des fils est indifférent à l'application de la parabole : c'est le prodigue qui est le personnage principal, et l'aîné sert pour le contraste ; la multiplication des frères ne pouvait que diminuer l'intérêt de l'histoire en la compliquant, sans aucun profit pour la leçon morale. Rebelle à l'allégorie, la parabole du Prodigue, tout comme celle de la Brebis perdue, ne fournit rien aux doctrines de la théologie systématique sur la justification [4].

1. Mt. xxi, 28-32.
2. Lc. vii, 29-30 ; I, 674-675.
3. Mt. xx, 1-16.
4. Cf. Jülicher, II, 344-345.

LVIII

L'ÉCONOME INFIDÈLE

Luc, xvi, 1-18.

Bien que l'évangéliste fasse adresser aux disciples la parabole de l'Économe infidèle, cette parabole semble dirigée contre les pharisiens, comme le sont maintenant celle du Prodigue et celle du Riche et de Lazare. Ces trois grandes paraboles forment une sorte de trilogie, destinée, dans la pensée de celui qui les a réunies, à combattre les pharisiens, tout pétris d'orgueil et d'avarice. Les paraboles du chapitre xv sont plutôt une apologie de Jésus, mais celles du chapitre xvi sont présentées comme une attaque directe. Les pharisiens se croient justes, et ils sont fiers de cette fausse justice ; ils sont attachés aux biens de la terre, et ils voient dans leurs richesses la récompense de leur fidélité à la Loi. Ils se trompent à la fois sur eux-mêmes et sur les intentions de la Providence. Le lien des trois paraboles est artificiel, et l'Économe infidèle, conservé d'abord isolément, a dû être amené ici par une combinaison de la source que Luc a mise à contribution. Les réflexions qui suivent la parabole accusent un effort pour tirer enseignement de son contenu, qui ne présentait pas un exemple imitable ; on croit y discerner des additions successives et des remaniements qui ont eu pour but de prévenir les fausses applications qu'on aurait pu en faire, puis d'amener le Riche et Lazare, et d'en expliquer d'avance la conclusion. La tendance des commentateurs à chercher des allégories dans toutes les paraboles ne pouvait ici que les jeter dans les plus grands embarras. On a pu se demander si le maître de l'économe figurait Dieu, ou Satan, ou Mammon. Il ne représente évidemment ni l'un ni l'autre. C'est un personnage de parabole, sans réalité en dehors du petit récit où on lui a donné un rôle.

Luc, xvi, 1. Et il dit aussi aux disciples : « Il était un homme riche qui avait un économe, et celui-ci lui fut dénoncé comme dissipant ses biens. 2. Et l'ayant fait appeler, il lui dit : « Qu'est-ce que j'entends dire de

toi? Rends le compte de ton administration, car tu ne pourras plus rester économe. » 3. Et l'économe se dit en lui-même : « Que ferai-je, puisque mon maître m'enlève l'économat? Je ne puis pas bêcher; j'ai honte de mendier. 4. Je sais ce que je ferai, pour que, quand je serai destitué de l'économat, ils me reçoivent dans leurs maisons. » 5. Et faisant venir chacun des débiteurs de son maître, il dit au premier : « Combien dois-tu à mon maître? » 6. Celui-ci dit : « Cent mesures[1] d'huile. » Et il lui dit : « Prends ton billet, et assieds-toi pour écrire vitement cinquante. » 7. Puis il dit à un autre : « Et toi, combien dois-tu ? » Celui-ci dit : « Cent *cors*[2] de blé. » Il lui dit : « Prends ton billet, et écris quatre-vingts. » 8. Et le maître loua l'économe infidèle de ce qu'il avait agi prudemment; car les enfants de ce siècle sont plus prudents à l'égard de leurs semblables, que les enfants de la lumière. 9. Et moi, je vous dis : Faites-vous des amis avec les richesses injustes, afin que, quand elles vous manqueront, ils vous reçoivent dans les demeures éternelles. 10. Celui qui est fidèle pour très peu de chose, est fidèle aussi pour beaucoup, et celui qui est malhonnête pour très peu de chose, est malhonnête aussi pour beaucoup. 11. Si donc vous n'avez pas été fidèles pour les richesses injustes, qui vous confiera les vraies ? 12. Et si vous n'avez pas été fidèles pour le bien d'autrui, qui vous donnera le vôtre? 13. Nul domestique ne peut servir deux maîtres : car ou il haïra l'un et il aimera l'autre, ou il s'attachera à celui-ci et méprisera celui-là. Vous ne pouvez servir Dieu et Mammon. »

La parabole met en scène un homme riche, qui avait un intendant ou économe, de condition libre, auquel il avait confié l'administration de sa fortune. Des gens qui ne voulaient pas de bien à l'intendant, le dénoncent au maître comme coupable de malversation. Soit qu'ils eussent fourni la preuve de leurs dires, soit que le maître eût vérifié par ailleurs le bien fondé de leur accusation, ou qu'il crût avoir seulement des motifs de se défier, la révocation de l'économe est décidée. Lui-même ne proteste pas contre la sentence qui le frappe; d'où l'on peut conclure qu'il était réellement coupable. Cette circonstance importe d'ailleurs assez peu au but de la parabole; on ne dit pas non plus si c'était par négligence ou maladresse, ou bien en volant son maître, que l'économe avait compromis la fortune dont il avait la gestion.

Le maître le fait venir, non pour l'interroger, « Qu'est-ce que j'entends dire de toi » étant une expression de mécontentement,

1. βάτος (בת), mesure liquide valant environ trente-neuf litres.
2. κόρος (כר), mesure sèche dix fois plus forte que la précédente.

non une question réelle, mais pour l'avertir de la décision prise à son égard : qu'il se prépare à rendre ses comptes [1], parce que sa charge lui est retirée. La sentence paraît irrévocable dans la perspective du récit [2]; on n'a pas besoin de savoir si elle a pu être révoquée. Dans l'état des choses, le maître ne peut ni ne veut garder son serviteur. Celui-ci ne se défend pas. Son sort est réglé pour le présent. Les réflexions qu'il va faire n'accusent ni les remords d'un coupable ni la révolte intérieure d'un innocent calomnié. Ce monologue, comme il arrive ordinairement dans les récits populaires, remplace l'analyse des sentiments qu'a dû avoir le personnage mis en cause. La préoccupation du nôtre est son avenir, et l'avenir n'est pas gai. L'intendant congédié ne peut prétendre à une situation comme celle qu'il vient de perdre. Reste le travail des mains. Mais bêcher la terre est dur pour un homme qui n'en a pas l'habitude. Cependant il n'a que cette manière de gagner honorablement sa vie ; et s'il ne veut pas travailler, il n'aura de ressource que la mendicité. Mais mendier quand on a été dans un grand emploi, gouverné beaucoup d'hommes, qui riraient en voyant l'abaissement de celui qu'ils ont connu dans l'orgueil de sa prospérité, ce serait une honte insupportable. Que faire ?...

Une idée lui vient. Le maître a des débiteurs dont l'intendant a par devers lui les reconnaissances. Il n'y a qu'à règler la dette d'une façon bien avantageuse pour eux. Le maître n'y verra rien, et ils donneront asile [3] à celui qui aura ménagé leurs intérêts. L'économe les mande promptement tous [4], car le temps presse. Il a en main les billets, et on vérifie les écritures. Tous ceux qui ont acheté les denrées du maître, ou qui en doivent à celui-ci comme fermier [5], défilent

1. V. 2. ἀπόδος τὸν λόγον τῆς οἰκονομίας σου.

2. οὐ γὰρ δύνῃ ἔτι οἰκονομεῖν.

3. V. 4. ἵνα.... δέξωνταί με doit se traduire : « pour qu'*ils* me reçoivent », et non : « pour qu'*on* me reçoive » ; car la pensée de l'intendant va aux débiteurs de son maître, non à un groupe indéterminé de personnes. Le lecteur n'a pas besoin d'être averti, puisque l'homme se parle à lui-même, et cette particularité donne plus de vie au récit. Jülicher, II, 499.

4. V. 5. ἕνα ἕκαστον (Ss. omet ἕκαστον) τῶν χρεοφειλετῶν. Tous sont convoqués, mais il va de soi que l'intendant règle à part l'affaire de chacun.

5. La question : « Que dois-tu ? » conviendrait à un achat ; la nature de l'obligation favorise l'idée d'une redevance. L'attention du paraboliste n'est pas allée à ce détail.

l'un après l'autre. La question qui leur est posée n'était pas nécessaire pour instruire l'intendant, ni pour faire sentir au débiteur l'importance de la remise octroyée, mais elle met l'auditeur ou le lecteur au courant de la situation. Dans l'économie du récit, l'intendant et le débiteur sont seuls à connaître la quotité réelle de la dette. « Que dois-tu à mon maître? — Cent mesures d'huile. — Bon pour cinquante. » Un autre doit cent mesures de blé : « Bon pour quatre-vingts. » Et ainsi de suite, les cas cités n'étant que des exemples. Chacun saura ce qu'il doit à la complaisance d'un homme si facile en affaires. On rédige, à mesure, de nouveaux billets [1], à moins qu'on ne change simplement les chiffres ; mais cette hypothèse paraît moins probable, vu que la fraude serait plus facile à découvrir. Les débiteurs se chargeront bien de détruire les anciens écrits. Ils s'en vont contents. Au moins ne feront-ils pas mauvais visage à l'intendant, lorsque, dans quelques jours, il se verra contraint de recourir à leur hospitalité.

La reddition de comptes était évidemment chose peu compliquée, l'intendant devant remettre aux mains du chef de famille, propriétaire campagnard, l'argent de la caisse et les titres de créance. Il n'a pas à prévoir que le propriétaire veuille faire une estimation des dommages à lui causés, afin d'en poursuivre la restitution ; il occupait une situation de confiance, et, venant à la perdre, il emploie, au mieux de ses intérêts personnels, les instants qui lui restent avant d'en être définitivement chassé. Les débiteurs ont une conscience orientale, et ils n'hésitent pas à profiter de la fraude. Il serait naïf de penser que les réductions consenties par l'intendant sont des restitutions. Le récit fait entendre néanmoins que ces débiteurs peu scrupuleux sauront gré à l'économe congédié du bénéfice qu'il leur a procuré. Ce trait devait paraître naturel dans le milieu où la parabole a été conçue ; et l'intérêt de tous les débiteurs était que l'ancien intendant ne fût jamais tenté de châtier leur ingratitude en racontant ce qu'il avait fait pour eux.

1. Il importe peu qu'on lise (v. 6) : « assieds-toi vite et écris » ou : « assieds-toi et écris-vite ». On s'asseyait toujours pour écrire (cf. Is. xxx, 8 ; Lc. xiv, 28). Ss. : « Et il s'assit promptement, et il en écrivit cinquante » ; v. 7 : « Et il s'assit tout de suite, et il en écrivit quatre-vingts. » C'est l'intendant qui s'assied pour écrire le billet. Corrections réfléchies. Cf. Jülicher, II, 501-502.

La fable est complète ainsi. Reste à en déterminer l'application. La seule donnée morale à tirer d'un récit dont l'objet n'est rien moins qu'édifiant est qu'il faut savoir se ménager des amis pour le besoin, ou mieux encore, la leçon devant avoir un objet religieux, qu'il faut savoir employer les biens temporels de façon à se préparer une demeure, un trésor, des amis dans le royaume de Dieu. C'est ce qui est insinué dans la phrase qui terminait sans doute la rédaction première de la parabole : « Et le maître loua l'économe infidèle de ce qu'il avait agi prudemment ; car les enfants de ce siècle sont plus prudents à l'égard de leurs semblables que les enfants de la lumière[1]. » En dépit de la construction grammaticale, la dernière partie est une réflexion qui doit être attribuée au Sauveur, non au maître[2]. On félicite l'économe de son habileté, non de son infidélité, qui est mentionnée tout exprès pour qu'on ne le croie pas approuvée. Cette habileté se rencontre ordinairement chez les gens de « ce siècle », dans les affaires qu'ils ont à traiter entre eux, selon la lettre du texte : avec ceux de « leur génération », les hommes de leur temps qui sont engagés dans les mêmes préoccupations d'intérêt et de jouissances terrestres. Malheureusement, « les enfants de la lumière », les fils du siècle à venir, ceux dont l'espérance va au delà de ce monde, et qui, instruits par l'Évangile, aspirent à la lumière du royaume céleste[3], sont bien moins habiles, dans leurs relations mutuelles[4], à garantir leur éternité, que les enfants du siècle ne le sont à préparer leur avenir en ce monde. Dire que les enfants de lumière sont moins habiles que les enfants du siècle dans les affaires temporelles, serait une remarque sans véritable portée, étrangère à la parabole et à la

1. V. 8. καὶ ἐπῄνεσεν ὁ κύριος τὸν οἰκονόμον τῆς ἀδικίας ὅτι φρονίμως ἐποίησεν· ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου φρονιμώτεροι ὑπὲρ τοὺς υἱοὺς τοῦ φωτὸς εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν εἰσιν.

2. C'est pourquoi D insère, avant la réflexion sur les enfants du siècle : διὸ λέγω ὑμῖν, et plusieurs mss. latins : « dixit autem ad discipulos suos », addition condamnée par le début du v. 9 : « Et moi je vous dis ».

3. Cf. Jn. xii, 36 ; I Thess. v, 5 ; Éph. v, 8.

4. V. 8. εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν se rapporte à la fois « aux enfants du siècle » et aux « enfants de la lumière », chacun des deux groupes constituant une « génération », une société. Ce n'est pas sans faire quelque violence au texte que l'on entendrait exclusivement par cette « génération » les « enfants du siècle » ou les « enfants de la lumière ».

morale qu'on en peut déduire. Jésus est censé souhaiter que ses disciples, dans le commerce de la vie, sachent aussi bien assurer leur intérêt éternel, que les gens du monde savent pourvoir à leur avantage temporel.

Cependant, il y a, dans la conclusion ainsi comprise, un point défectueux : si habile qu'ait été l'intendant, on ne conçoit pas que le maître le loue pour une fraude dont il est lui-même victime. Le trait serait invraisemblable. L'excuse de la fiction n'est pas admissible, la fable devant observer les apparences de la réalité. Comme un pareil manque de touche est chose inouïe dans les paraboles évangéliques, on peut conjecturer que le mot « seigneur » désignait, dans la rédaction première, Jésus lui-même, « le Seigneur ». La fin de la phrase exprime une pensée du Sauveur : n'est-ce point parce que le narrateur l'avait mentionné au commencement ? L'objection qu'on tire de la suite : « Et moi je vous dis », etc., n'a de portée que si l'on admet l'unité primitive de composition. Si la parabole n'est pas ici dans son contexte primitif rien ne s'oppose à ce que la dernière phrase en ait contenu l'application directe : « Et le Seigneur loua l'économe infidèle comme ayant agi prudemment, parce que les enfants de ce siècle », etc. La substitution du maître à Jésus s'est faite dans la pensée des rédacteurs subséquents.

Savoir user du présent pour préparer l'avenir, c'est-à-dire pour s'assurer une part dans le royaume ; s'y prendre à temps pour obtenir ce résultat, telle est la signification générale de la parabole [1]. Mais, dans l'esprit de l'évangéliste, l'application a dû être plus particulière, et viser le bon emploi des biens terrestres, de l'exercice de la charité, en vue du royaume des cieux. Quoique la conduite du serviteur n'ait pas été présentée en exemple, une certaine analogie doit exister entre ce qu'on lui voit faire et ce que devra faire l'enfant de lumière, et c'est dans la notion de bienfait que réside cette analogie. Si la parabole est authentique, Jésus ne limitait pas le bienfait à l'aumône. Mais le récit est d'invention assez faible, et l'on pourrait être tenté d'y voir une transposition peu réussie de la parabole du Serviteur impitoyable dans Matthieu [2].

Un commentaire plus explicite de la parabole est donné ensuite : « Et moi je vous dis : Faites-vous des amis avec les richesses

1. Jülicher, II, 511, n'en admet pas d'autre.
2. xviii, 23-35, *supr.* pp. 94-98 ; cf. I, 157.

injustes, afin que, quand elles vous manqueront, ils vous reçoivent dans les demeures éternelles. » Le Sauveur est censé parler à des gens riches : ce ne sont donc pas ses disciples, mais plutôt les pharisiens. Les richesses, d'ailleurs, sont qualifiées d'injustes en elles-mêmes et par leur nature propre[1], abstraction faite de la manière dont tel ou tel a pu les acquérir. La parabole suivante fera voir ce qu'est un riche selon la conception biblique. Ce n'est pas au point de vue social que la richesse est ainsi condamnée ; c'est en tant qu'elle représente une puissance du monde ennemi de Dieu. Ici Jésus ne regarde pas comme acquis par le vol les biens de ceux à qui il s'adresse, puisqu'il ne parle pas de restitution[2]; et il ne regarde pas tout à fait la richesse comme un péché en soi[3], puisqu'on peut l'employer à un bon usage.

Selon l'idéal de la perfection évangélique, la seule bonne manière d'utiliser les richesses est de s'en défaire au profit des pauvres. Les pauvres sont les amis de Dieu. On a tout intérêt à les avoir aussi pour amis. Quoi que l'on fasse, un temps viendra nécessairement où les richesses feront défaut, à savoir le moment de la mort, ou le jour du grand bouleversement qui servira de préambule au jugement général. Les deux termes peuvent se confondre dans la perspective de l'avenir prochain. La leçon moins autorisée : « quand vous manquerez », pourrait avoir été introduite tout exprès pour rappeler plus directement la déposition de l'intendant et son entrée chez les débiteurs de son maître, à une époque où la distinction de la fin du monde et de la mort des individus s'imposait à l'exégèse[4]. Celui qui a possédé des biens en ce monde sera tout heureux, lorsqu'il arrivera nu et dépouillé au seuil de l'éternité, de trouver des gens qui le recommandent au Maître suprême. Ce rôle des pauvres n'est pas autrement défini : il est peu probable que

1. V. 9. μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας. Voir I, 614. Le génitif désigne la qualité des richesses, quelles qu'elles soient, car le Mammon juste n'existe pas.

2. Cf. Lc. xix, 8-9.

3. J. Weiss, *Lk.* 534.

4. Les plus anciens témoins (BℵLD, Ss.) ont ἐκλίπῃ, « quand (la richesse vous) manquera », non ἐκλίπητε (t. rec.), Vg. : defeceritis), « quand vous manquerez ». Il s'agit du moment de la mort ; mais il est plus naturel d'insister ici sur la perte des richesses que sur celle de la vie (Jülicher, II, 507). Il n'est pas dit que la mort introduit immédiatement le juste dans le paradis, mais telle paraît être l'idée de l'évangéliste (cf. Lc. xvi, 23 ; xxiii, 43).

les portes du ciel soient confiées à leur garde, ou que l'accueil fait à leurs bienfaiteurs consiste en une simple salutation; mais on ne dit pas non plus qu'ils jouent le rôle d'intercesseurs, ou qu'ils prêtent leurs mérites à ceux qui les ont secourus. Dieu récompense le bien qu'on leur a fait [1].

Les « demeures », littéralement les « tentes éternelles », sont probablement une réminiscence des tentes sous lesquelles habitaient les patriarches, ou les Israélites dans le désert; mais ce sont des tentes qu'on ne déplace pas, qu'on ne quitte pas, qui sont impérissables. Un élément allégorique s'est glissé dans l'interprétation de la parabole. Ce n'est plus seulement l'habileté de l'économe qui est citée en exemple : l'économe figure maintenant le riche bienfaisant, les débiteurs figurent les pauvres; la déposition de l'économe représente la mort du riche, et l'hospitalité qu'il doit trouver chez les débiteurs de son maître, l'accueil qui sera fait dans l'éternité à celui qui aura distribué ses biens en aumône. Toutefois ce développement ne fait que préciser l'application de la parabole dans le sens qui a été d'abord indiqué.

Au contraire, les considérations sur la fidélité dans les petites choses sont prises, pour ainsi dire, à côté de la parabole. L'habileté de l'économe infidèle n'est plus recommandée en exemple, et comme pour pallier la fâcheuse impression que pourrait laisser la conduite de cet homme, si on s'abstenait de la blâmer expressément, on fait un éloge de la fidélité, inattendu en cet endroit. Au fond, ces réflexions continuent l'interprétation allégorique de la parabole, mais en franchissant décidément les limites tracées par le récit. L'homme riche est Dieu, le maître du monde, qui donne à qui bon lui semble ce « peu de chose » que sont les richesses. Celui qui se montrera fidèle dans la la gestion de ces biens périssables, des « fausses richesses », méritera qu'on lui confie « le vrai » bien, c'est-à-dire le bien céleste, la félicité du royaume. Car, c'est un fait d'expérience, celui qui est fidèle pour les petites choses, l'est pour les grandes, et pareillement celui qui est infidèle pour les petites choses ne mérite pas qu'on lui confie des intérêts plus importants. Partant de ce principe, qui est la con-

1. Cf. Lc. xiv, 12-14; Mt. xxv, 31-46. Wellhausen, *Lc.* 87, veut que les amis au ciel ne soient pas les pauvres secourus sur la terre; mais la correspondance avec la parabole exige que ce soient les personnes qu'on a obligées.

damnation expresse de ce qu'a fait l'intendant de la parabole, on règle l'emploi légitime et méritoire des biens terrestres. Celui-là se sera montré intendant fidèle, qui aura distribué aux pauvres les fausses richesses, le bien « étranger » que Dieu accorde passagèrement, et qui n'a par lui-même rien de commun avec la fin où tendent les disciples de l'Évangile. Le bien propre [1] des enfants de Dieu, le bien « véritable [2] », est la vie éternelle, et la grâce divine moyennant laquelle on y arrive.

Cette explication aboutit ainsi à une contradiction, probablement inconsciente, avec la parabole, puisque l'économe infidèle s'est bien trouvé d'avoir trompé son maître au profit des débiteurs. Quoique la contradiction n'atteigne pas le fond doctrinal, et prouve seulement l'impossibilité où l'on est de transformer la parabole en allégorie, il est évident que ces observations touchant la fidélité dans l'emploi des dons divins ne procèdent pas du même jet que le récit. Elles appartiennent à une rédaction secondaire, probablement à l'évangéliste, qui a pu les déduire de la parabole des Mines [3].

La parole sur les deux maîtres qu'on ne peut servir en même temps [4] ne se rattache pas naturellement aux réflexions sur la fidélité; peut-être cette parole, que la tradition avait d'abord conservée comme une sentence complète en elle-même, venait-elle, dans la source de Luc, après la phrase : « Et moi je vous dis : Faites-vous des amis avec les richesses injustes », etc., qui pourrait avoir été conçue pour lui servir d'introduction ; l'évangéliste aurait inséré entre les deux ses réflexions sur la fidélité, pour corriger l'impression donnée par l'exemple de l'économe [5]. En tout cas, c'est le *Mammon*, qui a déterminé l'introduction de la parole sur les deux maîtres en cet endroit.

1. V. 12. τὸ ὑμέτερον ; les variantes, τὸ ἡμέτερον (BL), τὸ ἐμόν (Marcion, etc.), viennent de ce qu'on a été choqué de voir le don céleste attribué en propre aux hommes.

2. Cf. Hébr. ix, 24.

3. Cf. Lc. xix, 17. Mais Lc. xvi, 10-13, n'a pas pu être dit par Jésus après la parabole des Talents, où l'on expose comment il faut s'y prendre pour gagner de l'argent ; le v. 10 est une maxime générale qui concerne les rapports des hommes entre eux ; on peut douter que les vv. 11-12 aient jamais existé en araméen (Jülicher, II, 513).

4. Cf. Mt. vi, 24; I, 613-615.

5. Il paraît peu probable que toute la combinaison des vv. 9-13 vienne de l'évangéliste. Voir cependant Wernle, 96; Jülicher, II, 512.

Luc, xvi, 14. Et les pharisiens, qui aimaient l'argent, entendaient tout cela, et ils se moquaient de lui. 15. Et il leur dit : « Pour vous, vous voulez être justes aux yeux des hommes; mais Dieu connaît vos cœurs. Car ce qui est grand aux yeux des hommes est abominable devant Dieu. 16. La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean : depuis lors le royaume de Dieu est annoncé, et chacun lui fait violence. 17. Mais il est plus facile que le ciel et la terre passent, qu'un seul trait de la Loi devienne caduc. 18. Quiconque répudie sa femme, et en épouse une autre, commet un adultère, et celui qui épouse une femme répudiée par son mari commet un adultère. »

L'évangéliste fait intervenir ici les pharisiens, visiblement atteints par la parole : « Pour vous, vous voulez être justes aux yeux des hommes », etc. Comment les pharisiens étaient-ils présents, puisque la parole qui précède a été dite aux disciples ? C'est que l'on a besoin d'eux pour leur appliquer une leçon qui n'a pu être adressée à d'autres. Il est possible que, dans le document exploité par Luc, la parabole de l'Économe ait été adressée aux pharisiens, sans qu'ils eussent été mentionnés au commencement, parce qu'ils constituaient déjà l'auditoire des paraboles antérieures. L'apostrophe : « Pour vous, vous voulez être justes », etc., venait après la parole sur les deux maîtres, et n'avait pas besoin d'être expliquée autrement. Mais Luc, ayant voulu édifier ses lecteurs en opposant la fidélité du serviteur de Dieu à l'infidélité de l'économe, a dû faire adresser la parabole aux disciples, sauf à ramener ensuite les pharisiens, auxquels le conseil : « Faites-vous des amis avec les richesses injustes », convient déjà mieux qu'à l'entourage de Jésus. Mais les pharisiens, qui sont riches, veulent passer pour justes [1], et ils invoqueraient volontiers la prospérité de leurs affaires en preuve de leur sainteté. Leur justice n'est pas plus la sainteté véritable, que leurs richesses ne sont les vrais biens. Si les hommes peuvent s'y tromper, Dieu ne sera pas induit en erreur. Il connaît le fond des cœurs, et il n'ignore pas que les pharisiens, tout en faisant quelques aumônes par ostentation [2], sont les serviteurs de Mammon et non les siens. Au surplus, cet éclat de prospérité mondaine, qui est ce que le vulgaire appelle grandeur, est moins que rien aux yeux de Dieu, qui a en abomination l'orgueil et le faste.

Si la parabole du riche et de Lazare suivait immédiatement cette

1. Cf. Lc. x, 29 ; xviii, 9-12
2. Mt. vi , 2; I, 595.

réflexion, la transition serait naturelle et n'aurait même pas besoin d'être indiquée. Luc a voulu néanmoins préparer ou conserver une introduction plus complète à cette parabole, et il reproduit, après l'apostrophe aux pharisiens, trois pensées qui, de prime-abord, ne semblent pas avoir beaucoup de lien entre elles ni avec le contexte. La combinaison moyennant laquelle on les a réunies en cet endroit est affaire de rédaction. Il est dit premièrement que la Loi et les Prophètes ont duré jusqu'à Jean, pour faire place ensuite au royaume de Dieu [1]; puis que la Loi durera autant que le ciel et la terre [2]; enfin que les époux divorcés commettent un adultère en contractant un nouveau mariage [3]. Chacune de ces pensées est intelligible en soi. L'obscurité naît de leur juxtaposition.

Comme il est question de la Loi et des Prophètes à la fin de la parabole suivante, où il est déclaré que les frères du riche les ont à leur disposition pour se convertir, s'ils le veulent, et que la résurrection d'un mort ne serait pas plus efficace, il semble que l'on ait voulu préparer cette conclusion par des réflexions sur la durée et la valeur de la Loi, réflexions qui sont amenées, d'une certaine façon, par ce qui vient d'être dit touchant la justice des pharisiens. Depuis que la prédication de Jean a fait place à celle de l'Évangile, la Loi et les Prophètes sont à leur terme ; il est vrai pourtant que la Loi durera jusqu'à la fin des temps, mais accomplie par l'Évangile dont elle est la figure. On est obligé de prendre au sens typologique la permanence de la Loi, bien que la source ait dû l'entendre au sens littéral. Il est très difficile, on l'a vu plus haut, de dire en quel sens Luc entend la violence que subit le royaume. Et l'on ne voit pas ce que vient faire ici la condamnation du divorce.

L'espèce d'incohérence qui nous frappe dans cette série de sentences pourrait venir de ce que plus d'un rédacteur y a mis la main. L'ensemble du chapitre se présente comme une instruction sur le danger des richesses ; on y veut démontrer aussi que ce qui est haut devant les hommes est en abomination devant Dieu ; que la Loi a sa pleine signification dans le royaume de Dieu, déjà présent, et que la vraie fidélité à la Loi n'existe pas en dehors de l'Évangile. L'économe est devenu le type des pharisiens, servi-

1. Cf. Mt. xi, 12-13 ; I, 670-675.
2. Cf. Mt. v, 18 ; I, 565-569.
3. Cf. Mt. v, 32 ; I, 577-580.

teurs de Mammon; il en est de même du riche dont le sort final est comparé à celui du pauvre Lazare. Mais ce riche ne représente pas seulement le pharisien avare et orgueilleux, il est encore le judaïsme incrédule ; à la fin de la parabole, Abraham le renverra, ainsi que ses frères, à Moïse et aux prophètes, pour y apprendre la vraie foi. Les sentences concernant le rapport de la Loi et de l'Évangile sont en correspondance avec cette conclusion, tandis que les réflexions sur l'orgueil et la grandeur que Dieu déteste sont en relation avec le corps de la parabole. Le rédacteur du troisième Évangile a probablement trouvé la parabole entière avec sa double introduction. Celui qui avait inséré les considérations sur la Loi et les Prophètes n'a pas dû regarder l'Écriture comme une leçon de pénitence pour les Juifs, mais comme le témoin providentiel de l'Évangile : la Loi et les Prophètes sont arrivés à leur terme quand l'Évangile a commencé, mais ils sont arrivés aussi à leur accomplissement ; ils se vérifient maintenant dans l'Évangile, et on ne peut plus les en séparer ; qui croit sincèrement à eux doit croire au Christ, et qui croit au Christ réalise la perfection de la Loi. A-t-on voulu signifier, par l'exemple du divorce, que l'Évangile et la Loi sont unis indissolublement, et que ce serait une sorte d'adultère, un crime horrible devant Dieu, de vouloir l'un sans l'autre? [1] Le rapport avec la finale de la parabole inviterait presque à le penser. Rien n'indique une leçon donnée aux pharisiens sur la question du divorce, ni même un exemple sur la façon dont l'Évangile accomplit la Loi, et le passage parallèle de Matthieu ne règle pas l'interprétation de Luc. Cependant l'allégorie paraît tellement forcée que, rien ne la trahissant dans le texte, il est plus expédient de voir dans ce passage un cas spécial d'accomplissement de la Loi par l'Évangile [2].

1. Jülicher, II, 633. J. Weiss *Lk.* 539. B. Weiss, *Lk.* 548.
2. Holtzmann, 389 ; Wellhausen *Lc.* 89.

LIX

LE RICHE ET LAZARE

Luc, xvi, 19-31.

Dans la parabole du Prodigue, le Sauveur a montré aux pharisiens qu'ils ne faut pas mépriser les pécheurs, parce que rien ne prouve qu'ils ne rentreront pas en grâce auprès de Dieu, et ne précèderont pas dans le royaume des cieux les gens qui se croient justes. La parabole du Riche et de Lazare complète cet enseignement, en faisant voir qu'il n'y a pas lieu de mépriser les pauvres, ni de désirer la richesse ou se plaindre de la pauvreté, les conditions sociales du temps présent devant être interverties dans l'éternité.

Beaucoup de commentateurs, s'autorisant de ce qu'un des personnages a un nom, se sont persuadé que le récit n'était point fictif. Il paraît néanmoins certain que le riche et Lazare n'ont pas plus de réalité que le fils prodigue et l'économe infidèle. La narration est arrangée tout entière comme dans les autres paraboles, en vue d'une leçon morale. Toute la partie de l'histoire qui se passe hors de ce monde est conçue selon les idées populaires du temps : y voir une description réelle du séjour des morts, et des rapports qui peuvent exister entre eux, serait commettre un contresens aussi lourd, mais plus périlleux, que si l'on prenait l'économe infidèle pour un intendant d'Hérode, et l'enfant prodigue pour un fils de Ponce-Pilate. De ce que Jésus n'a pas coutume d'attribuer des noms propres aux personnages de ses paraboles on ne saurait inférer que le pauvre Lazare ait existé. Jésus mettait dans les paraboles tout ce qu'il fallait pour les rendre vivantes. Dès que l'usage d'un nom propre avait son utilité pour la mise en scène, on ne voit pas pourquoi il s'en serait privé. Le caractère des personnages est plus ou moins accusé dans ses récits, selon le rôle qu'il leur fait tenir. Ici les complications de l'action et du dialogue réclamaient un nom pour le pauvre, et le nom est donné [1].

1. Ce nom doit être une forme grécisée et abrégée de l'hébreu Éléazar (אלעזר, « Dieu aide » ; mais il n'est pas nécesssaire d'admettre qu'on l'ait

On a suposé que le nom de Lazare avait été ajouté après coup, à cause du rapport que le rédacteur aurait trouvé entre ce qui est dit, à la fin de la parabole, touchant le retour possible du pauvre sur la terre après sa mort, et la résurrection de Lazare, dans l'Évangile johannique[1]. Hypothèse gratuite et invraisemblable, la situation du pauvre n'ayant aucun rapport avec celle du frère de Marthe et de Marie. Il n'y a pas lieu de discuter ici une autre hypothèse, d'après laquelle ce serait la parabole qui aurait fourni l'idée du miracle de résurrection dans le quatrième Évangile[2].

Luc, xvi, 19. Il y avait un homme riche,et qui était vêtu de pourpre et de lin, faisant tous les jours fête, avec grand éclat. 20. Et un pauvre, nommé Lazare, gisait à sa porte, tout couvert d'ulcères, 21. et qui désirait se rassasier de ce qui tombait de la table du riche ; et les chiens venaient même lécher ses plaies. 22. Et il advint que le pauvre mourut et fut porté par les anges dans le sein d'Abraham ; et le riche mourut aussi, et il fut enterré ; 23. et dans l'enfer, ayant levé les yeux, parmi les tourments où il était, il vit Abraham de loin, et Lazare dans son sein. 24. Et criant, il dit : « Père Abraham, aie pitié de moi et envoie Lazare, pour qu'il trempe le bout de son doigt dans l'eau, et me rafraîchisse la langue, parce que je suis torturé dans cette flamme. » 25. Et Abraham dit : Mon enfant, souviens-toi que tu as reçu tes biens durant ta vie, et Lazare pareillement les maux ; et maintenant, il est ici consolé, et toi, tu es torturé. 26. Et avec tout cela, il y a entre nous et vous un grand abîme établi, de façon que ceux qui voudraient passer d'ici vers vous ne le puissent pas, ni ceux de là-bas passer chez nous. » 27. Et il dit : « Je te prie donc, père, de l'envoyer à ma famille, 28. car j'ai cinq frères, pour qu'il les

choisi à cause de cette signification. Une autre étymologie לֹא עזר, « sans secours », supposerait un symbolisme assez vulgaire, et paraît moins probable. On a voulu savoir aussi le nom du riche. Priscillien (tr. ix) et l'auteur du *De pascha computus* (Pseudo-Cyprien) l'appellent *Finees*. C'est sans doute le même nom qui se trouve dans la version sahidique sous la forme altérée *Nineue*. Le nom de Phinées a pu être suggéré par celui d'Éléazar (Harnack, *Theol. Literaturzeitung*, 1895, p. 428) d'après Nombr. xxv, 7, et il n'y a pas lieu d'objecter que le Phinées, fils d'Éléazar et petit-fils d'Aaron, a été un trop honnête homme pour qu'on l'ait représenté en fils ingrat jetant son père à la porte (Jülicher, II, 621) ; car ce n'est pas l'histoire de l'ancien Phinées, mais l'association des noms Éléazar-Phinées, qui aurait déterminé l'emprunt. Il est invraisemblable qu'on ait songé au fils d'Éli (I Sam. i, 3 ; ii, 12).

1. J. Weiss, 542. Cf. Renan, *Jésus*[13], 374.

2. Voir *QÉ*. 657-658.

avertisse, afin qu'ils ne viennent pas eux-mêmes dans ce lieu de tourments. » 29. Et Abraham dit : « Ils ont Moïse et les prophètes ; qu'ils les écoutent ! » 30. Et il dit : « Non, père Abraham, mais, si quelqu'un des morts va les trouver, ils se convertiront. » 31. Et il lui dit : « S'ils ne croient pas Moïse et les prophètes, ils ne seront pas persuadés, quand même quelqu'un des morts ressusciterait. »

Il était une fois un homme riche[1], bien vêtu selon sa condition, tunique de lin par dessous, manteau de pourpre par dessus, menant joyeuse vie comme il en avait les moyens, passant chaque journée dans les festins et les réjouissances. Et sur le seuil de sa demeure[2], gisait un pauvre nommé Lazare, qu'on apportait en cet endroit pour y mendier, car il avait le corps tout couvert d'ulcères, et n'aurait pu marcher. Il restait là avec l'espoir d'obtenir quelques bribes des bons repas qui se donnaient dans la maison. Les chiens de la rue, qui venaient aussi à la porte, cherchant leur pâture, léchaient ses plaies, que ses haillons ne suffisaient pas à couvrir.

Il n'importe pas au but de la parabole que Lazare ait trouvé ou non sa subsistance à la porte du riche, car l'antithèse porte sur les situations, non sur les sentiments des personnages. Le riche est censé égoïste, comme tous ceux de sa condition, mais rien ne porte à croire qu'il ait été malveillant à l'égard de Lazare, en interdisant, par exemple, à ses domestiques de rien lui donner[3] ; il ne pensait qu'à jouir de sa fortune, et par conséquent il était loin de Dieu. Pauvre et souffrant, Lazare est supposé avoir les vertus de son état, l'humilité et la patience, ce qui le rendait agréable au Seigneur. La pitié des chiens n'est pas opposée à la rigueur des hommes. Ces animaux impurs sont mentionnés pour marquer, par un trait frappant[4], la profonde misère du pauvre qui était à la porte avec les

1. V. 19, D a une introduction : εἶπεν δὲ καὶ ἑτέραν παραβολήν, sans doute parce qu'on ne voyait pas de rapport entre la parabole et ce qui précède.

2. Non pas contre la porte ; cf. Act. iii, 2. Lazare est posté de façon qu'on le voit de la rue, et que les gens de la maison le voient aussi quand ils ouvrent la porte.

3. L'addition de certains témoins (v. 21) : « et personne ne lui donnait », vient de Lc. xv, 16 ; de même Ss. : « emplir son ventre », au lieu de « se rassasier » ; « les miettes », suppléées par plusieurs, viennent de Mt. xv, 27.

4. V. 21. ἀλλὰ καὶ οἱ κύνες ne fait pas antithèse, mais enchérit sur ce qui précède. La conjecture ἅμα καί (J. Weiss, 543) est superflue. Wellhausen, *Lc*, 90, croit trouver dans ce v. des réminiscences de Mc. vii, 27-28.

chiens errants, affamé comme eux, et incapable de se défendre contre eux. Les chiens lèchent ses plaies, parce que c'est tout ce qu'on peut leur faire faire dans la circonstance : ce n'est point de leur part un témoignage de sympathie, mais, dans l'esprit de la narration, un surcroît de douleur pour Lazare.

Cependant il advint que le pauvre mourut. Les anges[1] le portèrent dans le paradis[2], où est Abraham, avec les amis de Dieu. Le riche mourut aussi et fut enterré avec les honneurs convenables à son rang[3]. Ce que put devenir la dépouille mortelle de Lazare est un point auquel mieux vaut ne pas penser. Toute la félicité du riche aboutit à la tombe, et, par la tombe, au lieu du supplice éternel. Car les anges de lumière ne vinrent pas le prendre pour le porter dans le sein d'Abraham. Il s'en alla en enfer, et commença de subir les tourments qu'on éprouve en ce lieu. Dans son angoisse, il leva les yeux, cherchant autour de lui quelque secours, et il vit dans le lointain le père de tous les Israélites, Abraham. Lazare, le pauvre qu'il avait connu jadis, était auprès du patriarche dans le séjour bienheureux. Ainsi le pauvre touchait au comble de la félicité, et le riche au comble de l'infortune.

Le riche veut implorer la pitié d'Abraham, et, pour se faire entendre de lui, il crie de toutes ses forces. Ce qu'il demande est bien peu : Lazare ne pourrait-il pas se déranger, tremper le bout du doigt dans la source d'eau vive qui se trouve dans le paradis, et venir toucher seulement sa langue pour la rafraîchir? Car le feu de l'enfer est insupportable[4], et l'on n'a rien pour en combattre les ardeurs. En tant que juif, le riche a le droit d'appeler Abraham son père ;

1. Cf. Mt. xiii, 41, 49, et le rôle des anges dans l'Apocalypse. La piété juive de ce temps s'intéressait beaucoup aux anges conducteurs des morts.

2. Le sein d'Abraham désigne un endroit où l'on est uni aussi étroitement à Abraham (cf. IV Mach. xiii, 16) que l'enfant l'est à la mère qui le tient dans ses bras. Ce lieu de délices doit être le même que le paradis mentionné Lc. xxiii, 43. Holtzmann, 390. Wellhausen, *Lc.* 90, voit dans ce trait un privilège personnel de Lazare, et compare Jn. xiii, 23.

3. La leçon : « et il fut enseveli en enfer », introduit une métaphore peu conforme à la gravité du récit. Un avantage apparent résulte de ce que la sépulture en enfer s'oppose au transfert dans le sein d'Abraham ; mais l'antithèse porte sur le sort final des personnages, non sur la façon dont ils sont entrés dans leur éternité. Ss. : « et il fut enseveli ; et *jeté* en enfer, etc. »

4. Cf. Mc. ix, 43, 46, 48 ; IV Mach. ix, 9.

il implore la pitié de son ancêtre, et rien n'oblige à voir dans ses paroles une allusion à des fonctions souveraines ou à un pouvoir d'intercession [1] qu'Abraham exercerait dans l'autre monde. La nécessité d'un recours à Dieu pour l'exaucement n'est pas plus indiquée dans la réponse d'Abraham que dans la prière du damné.

Avec la calme et douce majesté qui convient aux élus, Abraham répond [2] au riche que sa situation est sans remède, parce qu'elle est dans la logique inflexible des décrets divins. Autrefois le riche était heureux, et Lazare était malheureux. Maintenant c'est le contraire. Le riche a eu « ses biens » et ses avantages, la part qu'il méritait, celle qu'il a voulue ; aucun bonheur ne lui est plus dû. Lazare, qui n'a pas eu de joie sur la terre, a présentement son tour [3], la part de félicité que Dieu réserve aux méprisés et aux déshérités du monde. A chacun son lot. Le riche n'a pas lieu de se plaindre ni d'accuser personne. D'ailleurs ce qu'il demande est impossible. Du paradis on voit l'enfer, et réciproquement ; mais on ne peut aller de l'un à l'autre, à cause de l'abîme qui a été fait pour les séparer à jamais [4]. Il faut que chacun reste où Dieu l'a mis. Abraham donne ainsi les raisons de son refus sans le formuler en termes exprès : le riche doit comprendre que son désir n'est pas réalisable.

1. Hypothèse de J. Weiss, 545.

2. V. 25. Ss. omet τέκνον, pour qu'Abraham n'appelle pas un réprouvé son fils.

3. Ss : « il se repose », au lieu de : « il est consolé », peut être traduction libre. D lit déjà, à la fin du v. 23 : καὶ Λάζαρον ἐν τῷ κόλπῳ αὐτοῦ ἀναπαυόμενον. Les témoignagnes recueillis par Resch, III, 448-451, montrent combien cette idée a été familière à l'antiquité chrétienne. Lazare « est consolé ici » ὧδε ; la variante ὅδε, « celui-ci », fournit antithèse facile avec σὺ δέ ; mais elle est peu autorisée. Ce n'est pas entre les personnes mais entre les conditions et les lieux que le contraste existe. Noter la leçon de s. Cyprien (*Test.* III, 61) : « Nunc *hic rogatur*, tu autem doles », avec laquelle s'accordent Aphraates et s. Éphrem, probablement d'après le Diatessaron (Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel*, 71).

4. V. 26. καὶ ἐν πᾶσι τούτοις. Var. ἐπί. Mais il ne s'agit pas d'enchérir sur l'argument précédent. Abraham dit, avec une sorte de compassion pour le riche (Jülicher, II, 629) : « Et dans tout cela », dans la situation qui vient d'être décrite. On ne peut guère entendre « tout cela » de l'espace qui sépare Abraham de son interlocuteur (Schanz, *Lk.* 122). μεταξὺ ἡμῶν καὶ ὑμῶν suppose que le riche a des compagnons de tourments, comme Abraham et Lazare ont des compagnons de bonheur : préoccupation étrangère au récit qui précède. A la fin du v. 26, ὧδε (D, It.) peut être préférable à πρὸς ἡμᾶς.

Tous les éléments descriptifs de la parabole sont empruntés aux croyances populaires de l'époque. Pour les mettre d'accord avec la théologie moderne, on est obligé d'opérer une substitution d'images qui enlève à la parabole toute sa fraîcheur, sans rien ajouter à sa valeur morale. Lazare est mort. Les anges le portent dans le sein d'Abraham. C'est Lazare qui est transporté, c'est-à-dire sa personne, ce qui, dans la conception vulgaire, subsiste d'un homme qui n'est plus, son ombre vivante, quelque chose qui n'est précisément ni le corps ni l'âme, et qui participe de l'un et de l'autre, corps par les apparences, âme par la subtilité. Comme on ne pense pas à la résurrection générale, rien ne laisse entendre qu'Abraham et Lazare soient dans un séjour provisoire ; ils sont dans le paradis des justes. Abraham y reçoit ses enfants qui méritent d'y être admis : c'est à raison de cet accueil paternel, et non parce qu'ils seraient censés couchés près de lui au festin des bienheureux, qu'il est dit les recevoir dans son sein. Le séjour des justes ne paraît pas un simple lieu d'attente, comme le supposent d'autres documents [1]. Ni le séjour des justes, ni celui des damnés ne semblent être sous la terre. La distance de l'un à l'autre est considérable ; il y a un vide immense entre les deux. Si, dans le cas présent, l'on se voit et l'on se parle du paradis à l'enfer, c'est que les lois de l'autre monde ne sont pas celles de celui-ci. Les bienheureux sont dans un lieu très agréable ; les damnés sont dans un lieu de tourments, où ils sont environnés de flammes et éprouvent une soif ardente. Le sort des uns et des autres est fixé. Les justes mêmes ne peuvent rien pour venir en aide à ceux qui sont exclus de leur société. Les conditions

1. Ap. vi, 9, où les âmes des martyrs restent sous l'autel jusqu'au jugement; IV Esdr. iv, 35; viii, 32, où la demeure des âmes séparées de leurs corps est également provisoire ; Hén. xxii, où l'on trouve une description détaillée du séjour des défunts avant le jugement dernier : le séjour lumineux des justes est voisin de l'endroit où sont les pécheurs ; il contient une source d'eau vive ; les deux endroits sont en dehors de la terre des vivants, non au-dessus ou au-dessous. Dans Hén. xxxix et lxx, le paradis semble être le séjour définitif des anciens justes et des élus. La parabole semblerait associer cette idée avec la topographie d'Hén. xxii, tout en supposant une plus grande distance entre le paradis et l'enfer. Une conception comme celle de l'Hénoch slave (Morfill et Charles, *Secrets of Enoch*, 7-8), qui met le paradis au troisième ciel, mais en correspondance avec le monde inférieur, ne serait pas impossible. Cf. Act. vii, 55-56 (Lc. xxii, 69 ; xxiii, 43).

de cette vie d'outre-tombe rétablissent l'équilibre de la justice providentielle, qui paraît trop souvent compromis sur la terre. Le riche égoïste et voluptueux, qui n'a pensé en ce monde qu'à ses plaisirs, au lieu de distribuer ses biens aux pauvres pour mériter une place dans le royaume des cieux, est voué désormais à la douleur. Le pauvre, qui languissait dans la misère et subissait patiemment toutes les rigueurs de l'existence, jouit du repos et de l'abondance, en compagnie des saints de l'ancien temps, qui président à la félicité commune des amis de Dieu.

Cette conception eschatologique, propre au troisième Évangile, et maintenant essentielle au récit, donnerait à penser que la parabole, où se reconnaît d'ailleurs l'esprit de Jésus, différait notablement, dès sa première rédaction, du récit que le Sauveur a pu faire. Jésus ne semble pas s'être complu dans la description de l'au-delà, il annonçait l'avènement du règne de Dieu sur la terre, non la translation des pauvres dans le sein d'Abraham.

Ainsi le riche n'a plus rien à espérer pour lui-même. Un sentiment naturel d'affection pour les parents qu'il a laissés sur la terre le porte à faire une autre demande à Abraham. Il ne voudrait pas que ses frères, qui sans doute continuent à mener l'existence joyeuse et insouciante qu'il menait autrefois lui-même, eussent la même destinée que lui après leur mort. Lazare [1] ne pourrait-il pas les aller trouver, les prévenir du malheur qui les attend, s'ils ne changent de conduite, les décider à se convertir ? Cette requête est pareillement écartée. Abraham n'allègue pas ici l'impossibilité, mais l'inutilité de la démarche. Moïse et les prophètes, c'est-à-dire la Bible juive, désignée ici par ses deux parties principales, suffisent à instruire tout homme de bonne volonté : que les frères du riche écoutent Moïse et les prophètes, les envoyés de Dieu ! Mais le riche sait bien que les gens de sa sorte n'ont pas grand souci des exhortations contenues dans le recueil des Écritures. Il faudrait quelque chose d'extraordinaire pour frapper leur esprit et les déterminer à croire :

1. Le riche dit (v. 27) : ἐρωτῶ σε οὖν, πάτερ, ἵνα πέμψῃς αὐτόν. Cette façon de désigner Lazare ne vient pas naturellement après v. 26. Plusieurs mss. latins (suivis par Blass) omettent le pronom ; mais la désignation du messager est supposée v. 28 : ὅπως διαμαρτύρηται αὐτοῖς, et ce messager ne peut être que Lazare, bien que sa qualité de mort (v. 31), non sa personne, importe au résultat souhaité. La suppression du pronom vient peut-être de ce que le choix du messager a paru devoir être laissé à Abraham (Jülicher, II, 130).

si un mort venait les trouver, ils n'hésiteraient pas à changer de vie. Le riche le pense maintenant, parce que la réalité des tourments qu'il endure lui est plus sensible que celle de son indifférence passée ; il s'imagine qu'il aurait écouté un mort qui serait venu le menacer des maux qu'il souffre actuellement. Abraham lui répond que c'est une illusion : là où Moïse et les prophètes ont échoué, un mort ressuscité ne réussirait pas [1].

La seconde requête du riche introduit dans la parabole une série d'idées que le corps du récit ne faisait pas prévoir. Pour sauver l'unité de l'ensemble et l'authenticité de cette finale, on a prétendu que la parabole avait pour objet de montrer aux riches la nécessité de faire pénitence, d'adhérer à l'Évangile ; la seconde prière serait destinée à écarter un prétexte des incrédules, et se rattacherait aussi naturellement au récit que le mécontentement du fils aîné à l'histoire du Prodigue [2]. Mais cette intention de procurer la conversion des riches ne résulte ni du récit principal ni de l'appendice. Le récit principal tend visiblement à montrer que la richesse n'est pas un bien réel ni désirable, et que la pauvreté n'est pas un mal à redouter, parce que la vie éternelle compense la misère du pauvre, et que le malheur éternel détruit les avantages passagers du riche. On ne dit pas à celui-ci qu'il aurait dû vendre ses biens ; on lui dit qu'il n'a pas lieu de se plaindre. Tout va donc à consoler les pauvres par l'espérance de la justice éternelle, qui pour eux sera miséricorde. C'est l'idée de la première béatitude, avec sa contre-partie dans le troisième Évangile : « Bonheur à vous, pauvres !... Malheur à vous, riches [3]. » Il est sous-entendu que le riche n'était pas un saint, puisqu'il est damné, et que le pauvre n'était pas un malfaiteur, puisqu'il est sauvé ; que la richesse est un grand obstacle à la conversion, et que la pauvreté rapproche de Dieu ; que, pour Jésus, riche et heureux de ce monde est à peu près synonyme d'incrédule à l'Évangile, et que, pauvre, méprisé, persécuté, signifie presque la même chose que fidèle. Mais la parabole ne dit pas la façon dont un riche peut éviter la réprobation et gagner le salut ; elle montre à quoi ont abouti respectivement, dans un cas donné, qui est typique pour

1. La variante πιστεύσουσιν (D, Vg.), au lieu de πεισθήσονται (v. 31), est pour une application plus directe à la résurrection du Christ.

2. Maldonat, II, 292 ; B. Weiss, *LJ.* II, 60-61 ; Schanz, *Lk.* 422-423.

3. Lc. vi, 20, 24 ; I, 545-546, 552.

toutes les situations analogues, la fortune du riche et l'infortune du pauvre.

Cette morale est suffisante pour un tel récit. D'autres leçons expliqueront l'impossibilité où sont les riches d'entrer dans le royaume des cieux. Pour le moment, Abraham n'enseigne pas au riche pourquoi celui-ci a dû aller en enfer ; mais pourquoi, y étant venu, il n'a plus de consolation à attendre, et pourquoi Lazare, au paradis, n'a plus rien à souffrir. Que le juste puisse avoir aussi de l'agrément ici-bas, c'est une hypothèse que Jésus n'envisage pas, indigence et douleur étant pour lui, et dans son milieu, les conditions normales de la vraie pénitence, de la bonté du cœur et de la religion sincère. Lazare devait paraître digne d'envie et d'imitation comme le bon Samaritain, le publicain, et le riche odieux comme le prêtre et le lévite insensibles, comme le pharisien orgueilleux : pas n'était besoin d'avertir qu'ils ne fallait pas envier les ulcères de Lazare, la religion du Samaritain, ou le métier du publicain [1].

Cette bonne économie du récit et de l'instruction est obscurcie et dérangée par l'espèce de discussion théologique à laquelle se livrent en dernier lieu Abraham et le riche. Il n'est plus réellement question du riche ni de Lazare, mais des conditions dans lesquelles certaines personnes, ignorées jusque-là dans la parabole, pourraient trouver le salut. Le cas est donc plus défavorable encore à l'hypothèse de l'authenticité que celui de l'explication échangée, à la fin de l'histoire du Prodigue, entre le père et le frère aîné de celui-ci. Dans l'histoire du Prodigue, il n'est toujours question que de la manière dont il convient d'apprécier le retour du coupable. Ici l'attention se disperse sur des objets totalement différents : d'un côté, la destinée finale du riche et de Lazare ; de l'autre, les chances de salut que peuvent avoir d'autres personnes. L'unité du récit n'existe pas, et aucune habileté exégétique ne peut l'établir. A ne considérer que la structure extérieure de la narration, la seconde prière du riche n'est pas naturellement amenée ; elle paraît soudée à la remarque d'Abraham touchant la distance infranchissable qui sépare le paradis de l'enfer : puisque Lazare ne peut venir apporter au riche le rafraîchissement d'une goutte d'eau, qu'il aille sur la terre prêcher à ceux que le riche y a laissés. La conclusion est pour le moins inattendue, et l'on a l'impression d'une combinaison artifi-

1. Jülicher, II, 637.

cielle. Déjà la réflexion sur le grand abîme ne se relie pas bien à ce qui précède : ce peut-être une transition ménagée tout exprès pour amener les considérations de la fin.

Ces considérations ne s'appliquent pas en réalité à cinq individus, mais à tous ceux qui, ayant à leur disposition, pour s'instruire de la vérité, Moïse et les prophètes, ne les écoutent pas, ne se convertissent pas, ne sont pas persuadés. Il ne s'agit pas de cinq hommes opulents qui oublieraient d'apprendre dans la Bible à user sagement de leur fortune, et à s'en détacher comme il convient. Moïse et les prophètes ne sont pas spéciaux pour cet objet. Rien d'ailleurs ne laisse entendre que l'on veuille amener les cinq frères au renoncement ; on veut les amener à la foi qui sauve, à cette foi que Moïse et les prophètes sont supposés enseigner beaucoup plus que le détachement des biens terrestres ; et l'on déclare qu'ils sont réfractaires à l'enseignement de l'Écriture, que Moïse et les prophètes ne leur suffisent pas, qu'une résurrection les trouverait pareillement incrédules. Ces cinq frères, qui ont entre les mains Moïse et les prophètes, représentent le judaïsme [1]; ils n'écoutent pas Moïse et les prophètes, parce qu'ils ne savent pas y retrouver le Christ ; et l'on prévoit que la résurrection d'un mort ne les touchera aucunement, parce que la résurrection de Jésus les a trouvés indifférents. Ainsi la parabole devient une allégorie explicative de la réprobation des Juifs, et cette allégorie, parfaitement intelligible comme pensée de la tradition chrétienne, est dépourvue de sens dans la bouche de Jésus, puisqu'elle suppose derrière elle la mort et la résurrection du Sauveur, la résistance du judaïsme à la nouvelle foi, et la controverse des chrétiens avec les Juifs sur les prophéties messianiques. Le riche de la parabole primitive a donc été pris lui-même comme un premier type de l'incrédulité judaïque, et Lazare comme le type du judéochrétien, ce qu'ils n'étaient pas à l'origine.

La dernière partie de la parabole est, par conséquent, un appendice qui est venu se joindre, après coup, dans la tradition plutôt que par le fait de l'évangéliste [2], à un récit qui n'avait rien d'allégo-

1. Jülicher II, 639, comptant le riche avec ses frères, voit dans les six la partie (?) incrédule d'Israël ; mais les frères sont plutôt à compter seuls, et leur nombre doit être en rapport avec celui des livres de la Loi, comme l'a pensé s. Augustin.

2. Wernle, 97, attribue à Luc les vv. 14-18 et 27-31.

rique. Ce premier récit en perd sa signification morale, puisque, si l'on a voulu enseigner que l'incrédulité conduit en enfer, on a oublié de le dire. Mais un rédacteur, qui se représentait l'enfer comme le châtiment de l'incrédulité, aura tenu à montrer dans les prophéties anciennes un moyen de salut que les Juifs ne peuvent renier, et dont ils ne profitent pas ; la mission du mort ressuscité a été suggérée par l'idée du passage de Lazare en enfer pour le soulagement du riche. L'évangéliste a discerné jusqu'à un certain point le sens original de la parabole, en déduisant, de l'antithèse du riche et du pauvre, que Jésus avait voulu donner une leçon aux pharisiens avares [1], bien que l'avarice n'apparaisse nullement comme un trait caractéristique du riche ; mais l'addition finale et sans doute aussi les sentences qui, dans la source servaient déjà d'introduction à la parabole [2] en obscurcissaient la signification primitive. L'idée dominante est maintenant que la Loi et les prophètes prêchent la foi en Jésus, et que les Juifs, détenteurs de la Loi et des Prophètes, sont inexcusables de ne pas croire en lui.

1. Lc. xvi, 14.
2. Lc. xvi, 15-18.

LX

LES DIX LÉPREUX

Luc, xvii, 11-19.

Les circonstances marquées au commencement de ce récit paraîtraient indiquer encore une fois que le narrateur ne veut pas laisser perdre de vue le voyage de Judée; mais elles sont destinées surtout à localiser le fait qui va être raconté. Après une série de paraboles et de réflexions morales, l'auteur a besoin de reprendre le fil de son récit pour situer l'anecdote qu'il va raconter. Les sentences sur le scandale [1], le pardon [2], la foi [3], le devoir [4], qui précèdent l'histoire des dix lépreux, n'ont pas grand lien entre elles. Leur arrangement peut être dû en partie à l'évangéliste. La comparaison avec Matthieu invite à penser que les sentences concernant le scandale et le pardon suivaient, dans le premier recueil de discours, les paraboles de la Brebis et de la Drachme perdues. Le Prodigue, l'Économe infidèle et Lazare sont venus se placer dans l'intervalle par le fait de Luc ou d'un rédacteur intermédiaire. On sent quelque artifice dans la reprise de l'évangéliste.

La mention de la Samarie avant la Galilée vient probablement de la préoccupation qu'avait l'auteur d'expliquer la présence d'un samaritain parmi les lépreux qui ont été guéris par Jésus. Le Sauveur allait à Jérusalem; il se trouvait sur les frontières de la Samarie et de la Galilée [5]. On peut entendre qu'il contournait la Samarie, se dirigeant de l'ouest à l'est vers le Jourdain. D'après la place du récit, on croirait plutôt que Jésus devrait approcher de la ville sainte. Il n'en est pas loin en idée, car l'évangéliste paraît avoir

1. xvii, 1-2. Cf. *supr.* pp. 76-79.
2. xvii, 3-4. Cf. *supr.* pp. 92-94.
3. xvii, 5-6.
4. xvii, 7-10.
5. V. 11. διήρχετο διὰ μέσον Σαμαρίας καὶ Γαλιλαίας (Ss. ajoute : « vers Jéricho »; mss. lat. : « et Jéricho ») ne signifie pas que Jésus traversait les deux provinces par le milieu, mais qu'il se trouvait entre les deux.

pensé que l'indifférence des neuf lépreux guéris à l'égard du Sauveur figurait l'accueil fait à l'Évangile par Israël, et au Christ lui-même par les Juifs de Jérusalem [1].

Luc, xvii, 11. Et il advint, quand il allait à Jérusalem, qu'il passa entre la Samarie et la Galilée; 12. et comme il entrait dans un village, vinrent à sa rencontre dix hommes atteints de lèpre, qui s'arrêtèrent à distance; 13. et ils élevèrent la voix, disant : « Jésus, maître, aie pitié de nous. » 14. Et les voyant, il leur dit ; « Allez vous montrer aux prêtres. » Et il advint que, en s'en allant, ils se trouvèrent purifiés. 15. Et l'un d'eux, voyant qu'il était guéri, retourna sur ses pas, en glorifiant Dieu à haute voix; 16. et il se jeta la face contre terre aux pieds (de Jésus), en lui rendant grâces; et c'était un samaritain. 17. Et prenant la parole, Jésus dit : « Les dix n'ont-ils pas été purifiés ? Où sont les neuf (autres)? 18. Il ne s'en est donc point trouvé qui soit retourné sur ses pas pour rendre gloire à Dieu, si ce n'est cet étranger? » 19. Et il lui dit : « Lève-toi et va ; ta foi t'a sauvé. »

Comme Jésus arrivait dans une bourgade, dix lépreux vinrent à sa rencontre [2]. On peut croire qu'ils avaient connu, de manière ou d'autre, sa venue, et qu'ils avaient l'intention de lui demander leur guérison. Ils s'arrêtent, en effet, à la distance que prescrivaient la Loi et la coutume [3], et ils implorent à haute voix la pitié de Jésus [4]. Leurs cris attirent sur eux l'attention du Sauveur, qui exauce leur prière. Il ne les guérit pas néanmoins sur le champ, mais l'ordre qu'il leur donne est une assurance implicite de leur guérison prochaine : « Allez vous montrer aux prêtres [5]. » La maladie ayant été constatée, une telle démarche n'avait de raison d'être que pour en vérifier la disparition. La présence d'un Samaritain n'ôte rien à l'opportunité du précepte en ce qui le regarde. Les samaritains observaient les prescriptions relatives à la lèpre, et ils avaient

1. Schanz, *Lk.* 430. B. Weiss, *Lk.* 562, conjecture que ce récit a pu venir dans la source de Luc après ix, 52-56.

2. V. 12. ἀπήντησαν (AB, etc.; ℵL, ὑπήντησαν) αὐτῷ (omis dans BL) δέκα λεπροὶ ἄνδρες. Ss. : « comme il entrait dans un certain village, voici que dix hommes lépreux se tenaient à distance ». D, ὅπου ἦσαν δέκα ἄνδρες λεπροὶ καὶ ἔστησαν πόρρωθεν. Il semble qu'on ait trouvé contradiction entre la « rencontre » avec Jésus, et la distance gardée par les lépreux.

3. Cf. Lév. xiii, 45-46; Nombr. v, 2-4.

4. V. 13. Ἰησοῦ ἐπιστάτα (cf. v, 5), ἐλέησον ἡμᾶς (cf. xvi, 24; xviii, 38, 39).

5. V. 14. πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν. Cf. v, 14.

aussi leurs prêtres. D'ailleurs, il ne faut pas trop discuter les détails de cette histoire au point de vue de la réalité. Les dix lépreux s'en vont, et, tout en marchant, ils se trouvent subitement guéris.

Rien ne fait supposer que leur guérison ait été progressive [1], et l'enchaînement du récit porte à croire qu'elle s'accomplit non loin de l'endroit où les lépreux avaient rencontré Jésus. L'évangéliste n'est pas spécialement préoccupé de ce détail; sans quoi, il n'aurait pas manqué de dire que la guérison s'était opérée tout à coup; mais il marque la distance, comme il a évité d'amener les malades jusqu'à Jésus, parce que le Christ n'a pas guéri par contact la lèpre des Samaritains et des Gentils; il ne leur a pas apporté lui-même l'Évangile du salut. Le cas n'est pas sans analogie avec celui de Naaman [2].

Tout joyeux de se voir délivrés de l'affreuse maladie qui les rendait impurs [3], neuf lépreux continuent leur chemin, sans penser même à remercier celui qui les a guéris. Mais le dixième s'en revient, louant Dieu de la faveur qu'il vient de recevoir, et, arrivé près de Jésus, il se prosterne devant lui pour lui rendre grâces. Or celui-là était samaritain. Les autres étaient juifs. Jésus en fait la remarque: c'est l'étranger seul qui a pensé à louer Dieu du miracle dont tous les dix ont profité, et à remercier celui qui l'a fait. Le Sauveur congédie cet homme en lui rappelant la cause de sa guérison : « Lève-toi et va; ta foi t'a sauvé [4]. »

On peut dire que les autres aussi avaient eu assez de foi pour être guéris, et que la conscience de leurs devoirs moraux s'était envolée avec la maladie dont ils étaient affligés [5]. Mais, dans ce récit symbolique, on ne songe guère à la foi des neuf, qui aurait obtenu leur guérison physique; on regarde surtout la foi du dixième, du samaritain dont la guérison et la reconnaissance représentent la conversion de ses concitoyens [6] et celle des Gentils.

1. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν (cf. v, 12-13). Il y a subtilité à dire (B. Weiss, 563) que ἐν τῷ ὑπάγειν signifie la longueur du chemin parcouru, et que le mal est censé avoir diminué à mesure que les hommes avançaient.
2. II Rois, v, 14-15. Cf. Lc. iv, 27; I, 846-847.
3. Sur le sens particulier du mot « purifier », cf. I, 465-466.
4. Cf. vii, 50; viii, 48.
5. Schanz, *Lk.* 433.
6. Cf. Act. viii, 4-25.

Il est infiniment probable, en effet, que Luc et peut-être même déjà l'auteur du document où l'évangéliste a pris cette histoire, voyaient dans le samaritain reconnaissant la figure des Gentils dociles à la prédication apostolique, et dans les neuf juifs ingrats la figure du judaïsme oublieux des miracles accomplis par le Sauveur, et indocile à sa parole. L'anecdote est comme un doublet allégorique [1] de la guérison du lépreux qui a été rapportée antérieurement d'après Marc. Néanmoins, si le récit manque d'originalité, il n'est pas entièrement tissu d'invraisemblances. La présence d'un samaritain parmi des juifs peut s'expliquer à la rigueur par la communauté de l'infortune. Bien qu'il ait pu être suggéré par celui des tribus schismatiques [2], le nombre dix n'a pas de signification particulière, puisqu'il se trouve justement que neuf lépreux sur dix représentent le judaïsme orthodoxe. Le rapport symbolique entre la guérison des dix lépreux et celle du syrien Naaman existe dans la pensée de l'évangéliste, mais pourrait s'adapter à un fait réel. L'ordre d'aller trouver les prêtres s'impose ici comme dans la guérison de lépreux qui a été racontée précédemment, et il n'est pas surprenant qu'on le trouve dans les deux endroits. Malgré tout, le caractère secondaire du récit demeure évident. Les dix lépreux doivent être rangés dans la même catégorie que le ressuscité de Naïn, et que la femme et l'hydropique guéris le jour du sabbat.

1. Wernle, 94. Holtzmann, 392.
2. Holtzmann, *loc. cit.*

LXI

LA VEUVE ET LE JUGE. LE PHARISIEN ET LE PUBLICAIN.

Luc, xviii, 1-14.

Autant qu'il est possible de découvrir une pensée générale, dominant les récits et les instructions contenues dans cette partie du troisième Évangile[1], il semble qu'on a voulu y grouper des enseignements sur le royaume de Dieu et la façon de s'y préparer par la prière et l'humilité. La parabole de la Veuve et du juge, celle du Pharisien et du publicain, qui sont propres à Luc, rentrent facilement dans ce cadre : toutes deux renferment une leçon morale qui est mise en rapport avec la parousie et le grand jugement. Il n'en est pas moins vraisemblable que, dans sa rédaction primitive, la parabole de la Veuve et du juge faisait pendant à celle de l'Ami importun[2].

Luc, xviii, 1. Et il leur adressa une parabole touchant la nécessité où ils étaient de toujours prier, sans se lasser, 2. disant : « Il était un juge, dans une ville, qui ne craignait pas Dieu, et ne se souciait pas des hommes; 3. et il y avait dans cette ville une veuve qui venait chez lui, disant : « Fais-moi justice de ma partie. » 4. Et il ne voulut pas durant assez longtemps. Mais, à la fin, il dit en lui-même : « Bien que je ne craigne pas Dieu, et que je ne me soucie pas des hommes, 5. néanmoins, parce que cette veuve m'importune, je lui ferai justice, pour qu'elle ne vienne pas, à la fin, me donner des coups. » 6. Et le Seigneur dit : « Écoutez ce que dit le juge inique ! 7. Et Dieu ne ferait pas justice à ses élus qui crient à lui nuit et jour, et il patienterait en cela ? 8. Je vous dis qu'il leur fera justice bientôt. Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »

La formule d'introduction, où l'on parle seulement en général de la nécessité de prier n'est pas tout à fait en rapport avec la conclu-

1. Lc. xvii, 20-xviii, 30.
2. Lc. xi, 5-10; I, 628-630.

sion, où il s'agit de la prière pour l'avènement du Messie, le triomphe des justes et la confusion de leurs ennemis. Peut-être remplace-t-elle un fragment du discours sur la parousie[1], qui aura été transposé plus loin, dans l'apocalypse synoptique[2]. La recommandation de prier toujours ne doit pas s'entendre d'une prière ininterrompue, mais l'expression est hyperbolique à dessein, pour marquer la nécessité de la constance dans la prière, si l'on veut être exaucé. L'idée toute moderne d'une disposition à prier, qui se traduit souvent par des actes d'oraison humble et sincère, n'est pas à introduire dans ce texte[3].

Il y avait, dit le Sauveur en sa parabole, un juge, dans une certaine ville[4], qui était un homme sans conscience ; il ne craignait pas Dieu, et il n'avait pas non plus souci de l'opinion des hommes. On sait que l'Ancien Testament proteste en divers endroits contre la vénalité des juges, et que le culte de la justice pour elle-même n'a jamais été florissant en Orient. Le juge de la parabole n'est donc pas à regarder comme une exception, si ce n'est par l'absence de toute vergogne dans la violation du droit qu'il était censé faire respecter. Or il y avait, dans la même ville, une veuve à qui l'un de ses voisins avait fait tort. Seule et sans appui, la veuve avait recours au juge, et s'adressait à lui en suppliante[5]. La plainte est précise, comme il convient devant un tribunal ; la femme ne demande pas seulement qu'on empêche son ennemi de lui nuire, mais qu'on le punisse pour le mal qu'il lui a fait. Mais le juge ne l'écoutait pas. Que lui importait le dommage causé à cette infortunée, et qu'aurait-il gagné à lui faire rendre justice ? Il n'avait pas

1. Lc. xvii, 20-37.

2. Lc. xxi, 34-37. Hypothèse de J. Weiss *Lk*. 560.

3. V. 1. D et d'autres témoins omettent αὐτούς après προσεύχεσθαι, sans doute pour mieux indiquer le caractère général de la loi : « il faut prier », qui n'est pas seulement pour les auditeurs de Jésus.

4. V. 2. ἔν τινι πόλει. Sa leçon ἐν τῇ πόλει (D et quelques autres témoins) transporterait la scène à Jérusalem, sans aucun avantage pour le récit ; elle est exclue par le v. 3 : ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ.

5. V. 3. ἐκδίκησόν με ἀπὸ τοῦ ἀντιδίκου μου est une prière ; si la veuve ne salue pas le juge en l'appelant « seigneur », c'est par maladresse, non par insolence (Jülicher, II, 279), ou parce que ce juge de bourgade n'est pas un haut personnage ; la crainte qui le décide à la fin ne se comprendrait pas chez un homme de grand pouvoir.

d'intérêt pour l'adversaire, mais il ne voulait pas se donner de la peine pour une affaire qui ne lui rapporterait rien.

Cependant, comme la femme venait souvent, et qu'elle ne se lassait pas [1], le juge finit par s'impatienter, et aussi par craindre que la plaignante, exaspérée de ses lenteurs et de ses refus, n'en vînt finalement à lui donner des coups au visage. Le juge raisonne son cas avec un parfait scepticisme et une pointe d'ironie [2]. Il fera droit à à la plainte de la veuve. Son monologue remplace l'analyse des dispositions qui ont gouverné sa conduite et de celles qui motivent son changement d'attitude. On n'a pas dit plus haut ce qu'il répondait à la veuve, parce que son refus correspond à une abstention, non à un acte, et que son silence même exprime l'accueil fait par lui à la requête dont il a fini par être obsédé.

Cette parabole est le dernier des morceaux que certains critiques ont qualifiés de fragments ébionites, à savoir : la parabole de l'Ami importun; celle du Riche qui fait une récolte surabondante ; le conseil de choisir la dernière place à table, et celui d'inviter de préférence les pauvres et les infirmes; l'histoire de l'Économe infidèle; celle du Riche et de Lazare; enfin celle de la Veuve et du juge [3]. Comme on retrouve dans tous le même mépris des richesses et le même amour de la pauvreté, même esprit ascétique et même emploi d'exemples qui ne sont pas imitables, d'où est tirée cependant

1. Il faut supposer un certain temps pour que le juge change d'avis. C'est ce qui est signifié par οὐκ ἤθελεν ἐπὶ χρόνον. Ss. omet ἐπὶ χρόνον, qui n'est pas indispensable, et qui a même quelque apparence de glose.

2. V. 4, au lieu de εἶπεν ἐν ἑαυτῷ, D lit ἦλθεν εἰς ἑαυτὸν καὶ λέγει, d'après Lc. xv, 17. Ce retour sur soi, qui 'induirait au repentir, ne convient pas au caractère du personnage. D ajoute ἀπελθών devant ἐκδικήσω, ce qui marquerait la fermeté de la résolution prise (cf. Lc. xi, 8) ; si ce trait est primitif, on a pu le supprimer en considérant que le juge, sans se déplacer, a dû faire comparaître devant lui l'inculpé. Dans la finale ἵνα μὴ εἰς τέλος ἐρχομένη ὑπωπιάζῃ με, les mots εἰς τὸ τέλος peuvent signifier « indéfiniment », ou « tout à fait », ou « à l'extrémité », ou « à la fin », et se rapporter à ἐρχομένη ou à ὑπωπιάζῃ ; ce verbe peut se prendre au propre ou au figuré. Mais « ennuyer » n'est pas suffisant, puisque le juge se déclare déjà importuné; et comme il y a antithèse entre l'importunité présente et les coups que le juge craint pour l'avenir, il est plus naturel de traduire εἰς τὸ τέλος par « à la fin », en rattachant ces mots à ἐρχομένη : « de peur qu'elle ne vienne finalement me battre ». Cf. Jülicher, II, 282, et Field, 71.

3. Lc. xi, 5-8 ; xii, 16-21 ; xiv, 7-14; xvi, 1-12, 19-31 ; xviii, 1-8.

une leçon morale, on en a conclu qu'ils devaient provenir d'une même source, d'autant que plusieurs présentent, jusque dans la forme, l'analogie que l'on remarque pour le fond. Mais l'esprit de ces morceaux est le même que celui du reste de l'Évangile, surtout de Luc, et l'on n'est pas obligé de supposer que Matthieu les aurait ignorés tous. La difficulté de les interpréter allégoriquement, ou l'impossibilité même de les présenter à l'imitation sont des motifs suffisants pour que la tradition rédactionnelle du premier Évangile les ait négligés.

L'application naturelle de la parabole n'est pas simplement que toute prière persévérante est exaucée [1], mais que, si le juge injuste a fini par donner gain de cause à la veuve, à plus forte raison Dieu, qui est juste et bon, exaucera-t-il les prières qui lui seront faites avec persévérance par ses fidèles opprimés, qui ont besoin de son secours. L'histoire de la veuve et du juge fait donc valoir, par un contraste plus frappant encore, et avec un rapport spécial à la parousie [2], la même idée que celle de l'Ami importun. La différence consiste en ce que le dernier exemple envisage les conditions ordinaires de la vie, tandis que l'autre a égard à la situation précaire des croyants en ce monde. Ainsi comprise, la parabole de la Veuve est parfaitement équilibrée en elle-même, proportionnée à la leçon qu'on en veut déduire, et exempte de toute allégorie.

L'importance que l'on attache à cette interprétation résulte de la reprise : « Et le Seigneur dit [3] », et de l'invitation à remarquer la réflexion du mauvais juge [4]. Ce juge inique n'a pu résister à la prière de la veuve. Il est impossible que Dieu ne se rende pas à la prière de ses élus, qui lui demandent incessamment d'être délivrés de leurs persécuteurs, et de venir rendre à ceux-ci le châtiment qu'ils méritent, à eux-mêmes la récompense qu'ils souhaitent. Il ne les fera pas longtemps attendre, mais il viendra bientôt pour délivrer ses enfants, et châtier leurs adversaires. Dans sa forme

1. Jülicher, II, 283.

2. Cf. Wellhausen, *Lc.* 98.

3. Luc n'emploie ordinairement cette formule que pour distinguer les paroles de Jésus d'avec celles d'autres personnes. Ici la réflexion du juge est comme un discours étranger. Cf. xvi, 8; *supr.* pp. 160-161.

4. V. 6. ἀκούσατε. La leçon ἠκούσατε n'est pas suffisamment attestée. Le juge est dit ὁ κριτὴς τῆς ἀδικίας à raison de ses dispositions ordinaires, signalées au v. 2; cf. Lc. xvi, 8, ὁ οἰκονόμος τῆς ἀδικίας.

actuelle, cette explication trahit l'impatiente espérance de la première communauté à l'égard de l'avènement messianique. Mais, au fond, tout, même la punition des méchants, y est conforme à l'enseignement authentique de Jésus.

Il y a une certaine irrégularité de construction dans la phrase : « Dieu ne fera-t-il pas justice à ses élus, qui crient à lui nuit et jour, et les fera-t-il attendre ? » mot à mot : « les fait-il attendre », c'est-à-dire : « a-t-il l'intention de les faire attendre indéfiniment [1] ? » La finale serait susceptible d'une autre interprétation : « et ne sera-t-il pas patient envers eux ? » Mais le contexte et la comparaison d'un passage de l'Ecclésiastique, qui paraît avoir influencé la rédaction de ce passage, ne laissent guère de doute sur le véritable sens [2]. On a proposé de traduire : « bien qu'il soit patient à leur égard », ce qui s'entendrait des pécheurs [3] ; ou : « bien qu'il tarde à s'occuper d'eux », c'est-à-dire à délivrer les justes [4] ; ou : « n'est-il pas patient pour eux », c'est-à-dire : « n'écoute-t-il pas volontiers les prières des justes [5] ? » Aucune de ces explications n'est satisfaisante : d'après le langage de l'Ancien Testament, on croirait plutôt qu'il s'agit de la longanimité de Dieu à l'égard des méchants [6], et que cette longanimité doit être épuisée.

Ces réflexions répondent à une préoccupation du temps : les élus de Dieu sont persécutés ; va-t-il donc les abandonner ? Cette préoccupation se rencontre dans l'Apocalypse, qui y fait la même

1. V. 7. ὁ δὲ θεὸς οὐ μὴ ποιήσῃ τὴν ἐκδίκησιν τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ τῶν βοώντων αὐτῷ ἡμέρας καὶ νυκτός, καὶ μακροθυμεῖ ἐπ'αὐτοῖς ; La var. καὶ μακροθυμῶν, ou simplement μακροθυμῶν est un essai de correction.

2. Eccli. xxxii (vulg. xxxv), 15-23 ; cf. surtout vv. 22-23 : καὶ ποιήσει κρίσιν, καὶ ὁ κύριος οὐ μὴ βραδύνῃ οὐδὲ μὴ μακροθυμήσει ἐπ'αὐτοῖς, ἕως ἂν συντρίψῃ ὀσφὺν ἀνελεημόνων καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀνταποδώσει ἐκδίκησιν. Le rapport général de Lc. xviii, 7, avec ce passage rend peu vraisemblable l'hypothèse d'une interpolation pour la formule καὶ μακροθυμεῖ ἐπ'αὐτοῖς, quoique l'objet de ἐπ 'αὐτοῖς, et le sens de μακροθυμήσει, dans le passage cité, prêtent aussi à discussion. Le sens le plus naturel est que Dieu ne patientera pas avec les ennemis de ses fidèles.

3. W. Grimm, Godet.

4. Euthymius, Theophylacte, *ap.* Schanz, *Lk.* 442.

5. J. Weiss, *Lk.* 562, qui allègue la nécessité de faire dépendre μακροθυμεῖ de la négation οὐ. Mais cette nécessité ne s'impose pas.

6. Holtzmann, 396 ; Wellhausen, *Lc.* 98 : le premier entend ἐπ'αὐτοῖς des adversaires, et le second, de leurs agissements.

réponse : le Seigneur viendra bientôt [1]. On peut croire que celui qui a rédigé cette explication de la parabole avait en pensée une allégorie où la veuve représentait l'Église, et l'adversaire le monde persécuteur [2].

La réflexion : « Mais le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre? » ne doit pas s'entendre de la foi au sens paulinien [3], ni de la croyance en Jésus comme Christ, mais de la vraie piété. Cette réflexion ne procède pas du sentiment qui inspire la déclaration sur la proximité de la parousie ; elle paraît fondée sur de tristes expériences, et témoigne plutôt la crainte que le désir du grand avènement. La parousie n'est pas éloignée, mais est-on prêt, et a-t-on mérité, par une prière assidue, que Jésus arrive bientôt, comme il l'a promis ? Il semble que le retardement de la parousie soit attribué à la tiédeur des croyants, et que l'on ait voulu modérer la fièvre apocalyptique dont témoignent les remarques précédentes.

L'auteur de cet avertissement se réfère donc à ce qui a été dit plus haut sur la nécessité de prier toujours [4], non pas, du moins exclusivement, comme on l'a supposé [5], au tableau antérieur [6] de l'insouciance des hommes, et du jugement qui les surprendra, comme s'il s'agissait seulement d'annoncer l'incrédulité du monde. L'évangéliste aura trouvé la parabole déjà rattachée au discours sur la parousie, et pourvue de son interprétation apocalyptique ; lui-même aura atténué cette interprétation, et aura tiré du récit l'introduction générale touchant la nécessité de prier incessamment. La formule d'introduction est tout à fait dans la manière de Luc, et de ce qu'elle rencontre assez bien le sens primitif de la parabole, il ne suit pas qu'elle y ait été dès l'abord annexée [7]; son caractère vague, et la facilité avec laquelle on pouvait la déduire du récit traditionnel

1. Cf. Ap. i, 1 ; xxii, 6 (ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει ; dans Lc. xviii, 8, ἐν τάχει ne peut signifier que « bientôt », non « inopinément »); vi, 10-11 ; xix, 2.

2. Cf. Ap. xii.

3. J. Weiss, *Lk.* 562-563, y voit une transition à la parabole suivante, où Luc aurait vu l'antithèse de la foi et des œuvres; mais l'introduction à la parabole montre la leçon que Luc en déduit.

4. Jülicher, II, 288.

5. B. Weiss, *E.* 400.

6. Lc. xvii, 26-37.

7. Wernle, 98.

permettent d'y voir un élément tardif de la rédaction; dans la source où l'histoire de la veuve était associée à celle de l'ami importun, elle n'avait aucune raison d'être, la morale des deux paraboles résultant assez clairement de leur contexte. On remarquera que, dans la réflexion finale, c'est le Christ qui est juge, et non pas Dieu, comme dans l'application de la parabole.

Luc, xviii, 9. Il dit aussi à certains, qui s'étaient persuadé qu'ils étaient justes, et qui méprisaient les autres, la parabole suivante : 10. « Deux hommes montèrent au temple pour prier, l'un pharisien, et l'autre publicain. 11. Le pharisien, debout, fit en lui-même cette prière : « O Dieu, je te rends grâces de ce que je ne suis pas comme le reste des hommes, (qui sont) voleurs, injustes, adultères, ou bien aussi comme ce publicain. 12. Je jeûne deux fois la semaine; je donne la dîme de tous mes profits. » 13. Le publicain, se tenant à distance, n'osait pas même lever les yeux au ciel, mais il se frappait la poitrine en disant : « O Dieu, aie pitié de moi qui suis un pécheur. » 14. Je vous le dis, celui-ci est descendu chez lui justifié, plutôt que l'autre. Car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé. »

Le publicain va fournir un exemple de la prière que Dieu exauce, et qui est la prière d'un humble. La parabole est censée dirigée contre « certains qui s'étaient persuadé qu'ils étaient justes, et qui méprisaient les autres ». Toutefois ce n'est pas seulement à leur sujet que la parabole a été prononcée : on dit qu'elle leur a été adressée à eux-mêmes. Le vague de la formule donne à penser qu'elle a été suppléée par l'évangéliste, comme celle qui introduit la parabole précédente, et par le même moyen, c'est-à-dire par une conjecture fondée sur le récit même. Si les personnes visées ne sont pas des pharisiens, ce sont des gens qui leur ressemblent fort. L'évangéliste a pensé aux pharisiens [1], mais il a évité de les nommer, parce qu'un pharisien figurait dans le récit. Luc n'a certainement pas pensé à des disciples [2]. Les pharisiens se croient irréprochables parce qu'ils observent exactement la Loi. Jésus a condamné cette justice avant Paul. La confiance que ces orgueilleux ont en eux-mêmes est blâmée, sans que l'on signifie par là qu'il faut se confier seulement en la grâce de Dieu, et espé-

1. Cf. Lc. xiv, 1, 7.
2. Schleiermacher, de Wette, Bleek, *ap*. J. Weiss, 563.

rer de devenir juste, non croire qu'on le soit. Luc a en vue l'estime exagérée de soi-même, avec le mépris qu'elle inspire à l'égard des autres hommes quels qu'ils puissent être.

Cette introduction ne fait pas loi pour l'explication de la parabole, et l'on n'est pas obligé d'admettre que celle-ci ait été dite tout exprès à un groupe de pharisiens ; la leçon qu'elle renferme est d'une portée générale, et ne contient pas la critique d'une catégorie de personnes ; elle a été dite devant un auditoire qui avait besoin d'apprendre qu'un publicain repentant est plus près de Dieu qu'un pharisien orgueilleux ; mais cet auditoire n'a pas dû être composé uniquement de gens qui se trouvaient dans les dispositions du pharisien, et il n'est même pas nécessaire de supposer que Jésus aurait eu en vue quelques personnes de ce genre, présentes au milieu d'autres qu'il n'aurait pas eu l'intention d'instruire. Bien que l'histoire se passe à Jérusalem, l'évangéliste a pensé qu'elle avait pu être contée ailleurs. En effet, elle a pu être dite aussi bien en Galilée, car son contenu ne la rattache pas spécialement aux derniers temps de la prédication du Sauveur.

Un jour, deux hommes montèrent [1] au temple pour adorer Dieu, peut-être à l'une des heures habituelles de la prière, et parce que la prière dans le temple était jugée plus efficace. L'un de ces deux hommes était pharisien, l'autre publicain. L'identité de la démarche, du lieu et du temps, va faire ressortir la différence de leur prière. Le premier [2], debout [3] dans le parvis, selon la coutume, mais bien en vue et plein d'assurance, fait une prière [4] qui ressemble pour la forme à une action de grâces, et qui n'est pas autre chose au fond

1. Le temple étant situé sur une éminence, on y « montait » de la ville.

2. Ce rang convient au personnage du pharisien, comme, dans Lc. x, 31-32, le prêtre passe avant le lévite.

3. Cf. Mc. xi, 25.

4. V. 11. ταῦτα πρὸς ἑαυτὸν προσηύχετο. L'imparfait ne signifie pas que cette prière fût l'oraison ordinaire du pharisien, mais est en rapport avec la longueur du discours (Jülicher, II, 601); ταῦτα est pour la précision du récit, comme si le narrateur faisait une citation textuelle; ce mot n'équivaut pas à οὕτως ou à τοιαῦτα; πρὸς ἑαυτόν ne veut pas dire « à soi » ou « pour soi », mais « en soi », pour marquer que la prière n'était pas faite à haute voix, et ne devait pas être entendue; ce détail est omis dans quelques témoins (א, mss. lat. sah. aeth.). D lit καθ'ἑαυτον σταθείς. Les autres placent πρὸς ἑαυτόν soit après ταῦτα (BL, Vg.), soit avant (A et la plupart des onciaux).

qu'un orgueilleux monologue où cet homme se délivre à lui-même un certificat de perfection, écrasant de son mépris tous ceux qui ne comprennent pas à sa façon la piété, notamment le publicain présent avec lui dans l'enceinte sacrée. Par « le reste des hommes », le pharisien n'entend pas le genre humain tout entier à l'exception de lui-même, mais les gens de sa connaissance qui ne sont pas des pharisiens; il partage les hommes en deux catégories, ceux qui lui ressemblent, et les autres; il se félicite de n'avoir pas les défauts de ceux-ci, car ils sont, selon lui, voleurs, fraudeurs, adultères; il est heureux, en particulier, de n'être pas comme ce vil publicain, qui arrive tout à propos pour lui fournir un terme spécial et avantageux de comparaison[1]. Sa classification n'est pas rigoureuse; il parle du monde pécheur, sachant bien que tous ne sont pas à la fois voleurs et adultères, et il ne fait pas non plus des publicains un groupe en dehors de ce monde perverti. Il se félicite de n'être pas un publicain violateur de la Loi, mais un pharisien qui fait plus que la Loi n'exige. En énumérant ses bonnes œuvres, il ne considère pas si elles lui sont propres ou si elles viennent de Dieu, et l'on n'a aucun motif de supposer que le remerciement soit hypocrite. La sincérité des deux prières n'est pas en question, et le contraste a pour objet les sentiments exprimés[2]. Le pharisien est naïvement heureux et fier de sa fidélité. Il a deux jours de jeûne par semaine, le lundi et le jeudi[3], et il prélève la dîme, non seulement sur les principaux fruits de la terre et des troupeaux, mais sur tous ses profits. La traduction : « Je donne la dîme de tout ce que je *possède* », est inexacte et renferme une impossibilité. Le pharisien se gardait bien de s'appauvrir en décimant constamment son patrimoine. L'interprétation naturelle du texte est qu'il donne le dixième de tous ses revenus, tandis que la Loi réclame seulement la dîme des produits de la terre et du bétail ; on atténue sans nécessité le sens de ce pas-

1. V. 11. ἢ καὶ ὡς οὗτος ὁ τελώνης, signifie « ou bien encore comme ce publicain », non pas « ou bien surtout », ni « ou bien seulement ». Le publicain n'est ni plus ni moins méprisé que « les autres hommes »; et ce n'est pas sa personne qui est méprisée, mais son état; le pharisien le connaît comme publicain, sans rien savoir de plus sur son compte. Jülicher II, 603.

2. Jülicher, *loc. cit.*

3. D'après *Didaché*, viii, 1, et le Talmud. V. 12. δὶς τοῦ σαββάτου ne peut signifier « deux fois au sabbat », mais « deux fois par sabbat », c'est-à-dire par semaine. Cf. Mc. xvi, 9; I Cor. xvi, 2.

sage en supposant qu'il s'agit seulement des moindres produits du sol, qui ne méritent pas d'entrer en compte[1]. L'importance qu'il attache à ces œuvres extérieures, où il voit la plus haute manifestation de la piété, trahit l'insuffisance de son idéal religieux. Il n'éprouve pas le besoin d'exprimer un autre sentiment que celui d'une reconnaissance où entre beaucoup de satisfaction personnelle. Tout est pour le mieux si Dieu est aussi content du pharisien que le pharisien est content de lui-même.

Cependant le publicain se tenait à l'écart[2], n'osant pas même lever les yeux[3] au ciel, dans l'attitude d'un pécheur confus et repentant ; il se frappait la poitrine et demandait pardon au Seigneur. Rien n'oblige à supposer qu'il implorait tout haut la miséricorde divine[4], et il est plus probable qu'il fait sa confession à Dieu seul. Au lieu de remercier, il supplie ; il se reconnaît pécheur, mais il ne dit pas le dernier des pécheurs, ce qui serait une exagération ; il implore le pardon, et non la pitié de Dieu, parce qu'il désire la la rémission de ses fautes, non le soulagement d'une misère temporelle. Et, sur cette humble demande, il est pardonné. Jésus déclare solennellement que, de ces deux hommes, qui retournent chez eux après leur prière, le publicain s'en va plus « justifié » que le pharisien[5]. Les paroles du Sauveur ne sont pas à interpréter d'après une théorie dogmatique de la justification. On ne détermine pas à quel degré le pharisien se trouve au-dessous du publicain, et l'on n'attribue pas davantage au pharisien une certaine justice incomplète,

1. D'après Mt. xxiii, 23 ; Lc. xi, 42.

2. V. 13. μακρόθεν ἑστώς ne marque pas la distance qui sépare le publicain d'un terme sous-entendu, sanctuaire, pharisien, personnes présentes, mais l'espèce de honte qui fait qu'il se tient à part dans le sentiment de son indignité.

3. οὐκ ἤθελεν οὐδὲ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπᾶραι. La seconde négation corrobore la première et gouverne ἐπᾶραι aussi bien que son complément. La remarque de savants commentateurs : « il n'osait pas lever seulement les yeux, à plus forte raison les mains et la tête », est trop subtile.

4. Le geste de se frapper la poitrine n'entraîne pas la confession publique.

5. V. 14. κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ'ἐκεῖνον. La traduction : « justifié à l'exclusion de celui-là », n'est pas impossible, mais elle est contraire à l'esprit du récit, qui suppose le pharisien juste à sa façon. La leçon de plusieurs mss. ἢ γὰρ ἐκεῖνος devrait se traduire en interrogation : « ou bien est-ce celui-là » qui a été justifié ? Le v. 15 suppose que la proposition précédente est affirmative.

obtenue par les œuvres de la Loi [1] ; on s'abstient de le confondre avec les pécheurs énumérés par lui, mais on fait entendre qu'il n'a pas la justice qui plaît à Dieu, et qui donne accès au royaume des cieux [2]. La conclusion paraît signifier que celui des deux qui a bien prié, et à qui Dieu tient compte de sa prière, n'est pas le pharisien, mais le publicain, et il ne s'agit pas, au moins directement, de péchés remis à celui-ci, imputés à celui-là [3].

La sentence : « Car quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse sera élevé », que Luc a déjà reproduite [4], forme une seconde conclusion qui n'est pas en rapport avec l'objet de la parabole. Le pharisien s'en retourne moins justifié que le publicain, il n'est pas abaissé ; le publicain ne s'est pas abaissé en avouant ses fautes, et il s'en va justifié, il n'est pas exalté. Comme les prières ne sont qu'un moyen de représenter les sentiments des personnes, le but de la parabole n'est pas de montrer que la prière humble d'un pécheur repentant est plus agréable à Dieu et plus efficace que celle d'un dévot satisfait de lui-même, mais que l'humilité, en toute occasion, plaît à Dieu plus que la confiance dans les propres mérites : de même qu'un bon Samaritain vaut mieux qu'un prêtre égoïste, un publicain contrit est plus près de Dieu qu'un pharisien rempli de soi ; Dieu voit le cœur, et n'a pas égard à ce qui est grand devant les hommes, que ce soit dignité de rang ou réputation de piété [5].

L'évangéliste paraît avoir vu dans ce récit une leçon sur la prière, complétant celle de la parabole précédente ; mais le rédacteur qui a joint au récit primitif la réflexion finale songeait au grand avènement, et voyait dans le publicain le type des élus, dans le pharisien le type des damnés, en sorte que la même préoccupation eschatologique, qui a accentué l'application apocalyptique de la Veuve, a fourni un supplément au Pharisien, les reliant l'une et l'autre au discours apocalyptique qui les précède. Non seulement Luc, auteur

1. Holtzmann, 397.
2. Cf. Mt. v, 20 ; I, 567.
3. Wellhausen, *Lk.* 100.
4. Lc. xiv, 11 ; *supr*, p. 131.
5. Jülicher, II, 607. La place de cette parabole a pu être d'abord à côté de celle du Samaritain.

des introductions, mais déjà l'auteur de ces additions ont trouvé les paraboles fixées dans leur texte, et n'ont eu qu'à les encadrer.

A partir de cet endroit, Luc rejoint Marc et Matthieu. Il a omis la question posée par les pharisiens au sujet du divorce, parce qu'il a fait allusion à ce sujet dans un des discours antérieurement rapportés [1].

1. Lc. xvi, 18 ; *supr.* pp. 165-167.

LXII

LE DIVORCE

MARC, x, 2-12 ; MATTH. XIX, 3-12.

Les évangélistes ne disent pas à quel moment ni en quel endroit les pharisiens posèrent à Jésus cette question sur le divorce. Ils sont plus préoccupés de la réponse faite par le Sauveur que des circonstances où elle a pu être donnée. La succession même des faits qui précèdent l'arrivée à Jéricho paraît gouvernée par des raisons didactiques. On rapporte les enseignements du Maître touchant le mariage, les enfants, les biens de ce monde, la nécessité des souffrances, plutôt qu'on ne raconte son voyage de Galilée à Jérusalem, et comme pour remplir un cadre donné [1]. Il est probable néanmoins que ces instructions appartiennent, d'une manière générale, au temps où la narration évangélique les amène ; mais il serait superflu de chercher si Jésus est encore en Galilée, ou s'il est en Judée, ou en Pérée, ou bien même à Jérusalem, au moment où les pharisiens l'abordent et l'interrogent au sujet du divorce.

On sait déjà que cette péricope fait double emploi, dans Matthieu, avec un morceau du discours sur la montagne [2].

MARC, x, 2. Et les pharisiens, s'étant approchés, lui demandèrent, voulant l'éprouver : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme ? » 3. Et lui, répondant, leur dit : « Qu'est-ce que Moïse vous a ordonné ? » 4. Et ils dirent : « Moïse a permis (au mari) d'écrire

MATTH. XIX, 3. Et les pharisiens s'approchèrent de lui, voulant l'éprouver, et disant : « Est-il permis de répudier sa femme pour une cause quelconque ? » 4. Et il répondit en disant : « N'avez-vous pas lu que Celui qui les créa, dès le commencement les fit homme et

1. B. WEISS, *Mk.* 157, conteste que Mc. x, 1, indique une section de l'Évangile, VIII, 27-x, 45 formant une série d'instructions aux disciples. L'observation est fondée pour notre Évangile ; mais, dans la relation qui a servi à encadrer les instructions, x, 1 marquait sans doute une division du récit.

2. MT. v, 31-32 (LC. XVI, 18) ; I, 577-580.

une lettre de divorce, et de répudier (sa femme). » 5. Et Jésus leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il vous a écrit cette règle. 6. Mais, dès le commencement de la création : « Il (Dieu) les fit homme et femme ; 7. c'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère ; 8. et les deux seront un seul corps » ; en sorte qu'ils ne sont plus deux, mais un seul corps. 9. Donc ,ce que Dieu a joint, que l'homme ne le sépare pas. »

10. Et dans la maison, les disciples l'interrogèrent de nouveau à ce sujet, 11. et il leur dit : « Quiconque répudie sa femme et en épouse une autre, commet un adultère à l'égard de la première ; 12 et si cette (femme), s'étant séparée de son mari, en épouse un autre, elle commet un adultère. »

femme, 5. et qu'il a dit : « A cause de cela, l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et les deux seront un seul corps » ; 6 en sorte qu'ils ne sont plus deux, mais un seul corps ? Donc, ce que Dieu a joint, que l'homme ne le sépare pas. » 7. Ils lui dirent : « Pourquoi donc Moïse a-t-il prescrit de donner une lettre de divorce (à la femme qu'on veut) répudier ? » 8. Il leur dit : « C'est à cause de la dureté de votre cœur qu'il vous a permis de répudier vos femmes ; mais, au commencement, il n'en était pas ainsi. 9. Et je vous dis que quiconque renvoie sa femme, sauf en cas d'infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère. »

La demande était faite à mauvaise intention. Les pharisiens[1] voulaient éprouver Jésus. Sans doute ils avaient connaissance de ses principes touchant l'indissolubilité du mariage, et, en lui demandant si le divorce était permis, ils comptaient que sa réponse le mettrait en contradiction avec la Loi, ou bien avec lui-même, s'il n'osait contredire la Loi. La question est posée, dans Marc, en termes très simples et qui doivent être suffisamment exacts : « Est-il permis à un homme de répudier sa femme[2] ? » Au lieu de répondre directement, et pour prévenir l'objection que ses interlocuteurs ne manqueraient pas de lui faire en se référant à Moïse, Jésus témoigne de son respect pour la Loi : « Qu'est-ce que Moïse vous a ordonné ? » On dirait qu'il veut faire donner la réponse par Moïse lui-même. Tel est bien son dessein ; mais il a en vue un texte

1. Ss. D, et quelques mss. lat. n'ont pas προσελθόντες Φαρισαῖοι dans Mc. 2 : ce pourrait être addition provoquée par πειράζοντες, d'après Mt. 3. La suite s'arrangerait aussi bien d'une réponse donnée à la foule.

2. V. 2. εἰ ἔξεστιν ἀνδρὶ γυναῖκα ἀπολῦσαι.

auquel ne pensent pas ceux qui l'interrogent. La situation se trouve ainsi changée. Les pharisiens tendaient un piège à Jésus. Maintenant c'est lui qui les guette, et il est sûr de les prendre.

Les pharisiens donnent la réponse qu'on pouvait attendre ; ils invoquent le passage du Deutéronome [1] où il est expressément question du divorce comme d'un usage courant : « Moïse a permis d'écrire une lettre de divorce et de répudier [2]. » Rien n'est moins contestable ; mais, selon Jésus, la règle établie par Moïse n'est pas une loi, c'est une dispense, une dérogation à la loi. La dispense a été donnée pour un motif qui n'honore pas les Israélites ; le divorce a été autorisé afin de prévenir des abus plus considérables, et comme un moindre mal. La loi véritable se trouve ailleurs. Elle a été constituée dès l'origine du monde [3], car il est écrit, tout au commencement du livre de Moïse, que Dieu fit le premier couple humain « mâle et femelle », d'où résulte l'institution du mariage, et que « l'homme quittera son père et sa mère » pour s'attacher à son épouse, ne formant avec elle qu'un seul corps, dont les membres ne doivent pas être séparés par la volonté de l'homme, mais seulement par celle de Dieu, le maître de la vie.

Les paroles de la Genèse sont données en forme de citations écourtées, dont il suffit d'indiquer le commencement, parce que l'auditeur supplée de lui-même le reste du passage. Ces paroles, selon leur signification originelle, ne consacrent ni la monogamie [4] ni l'indissolubilité du mariage, mais seulement le mariage, l'union de l'homme et de la femme, sans exclure ni la polygamie ni le divorce [5]. Leur rédaction s'est trouvée susceptible d'une interpréta-

1. xxiv, 1 (LXX). καὶ γράψει αὐτῇ βιβλίον ἀποστασίου καὶ δώσει εἰς τὰς χεῖρας αὐτῆς.

2. V. 4. ἐπέτρεψεν Μωϋσῆς βιβλίον ἀποστασίου γράψαι (D, δοῦναι γράψαι. Mss. lat. « dare scriptum ». Ss. : « Moïse nous a permis *d'écrire* une lettre de divorce et de la lui *donner* » ; cf. n. 1) καὶ ἀπολῦσαι.

3. V. 6. ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως. D, Ss. quelques mss. lat. omettent κτίσεως, qui pourrait avoir été ajouté. Les paroles de la Genèse sont une citation formelle, alléguée en argument. A la fin du v. 7, plusieurs témoins, non les plus anciens, ajoutent, d'après la Genèse et Matthieu : « et il s'attachera à sa femme ». Au v. 8, οἱ δύο vient des Septante, mais l'addition a chance d'être primitive. WELLHAUSEN, *Mc.* 83, suppose avec vraisemblance que les premiers mots du v. 6 sont une référence directe : « Dans (l'histoire) de la création (Moïse écrit) : « Il les fit homme et femme » etc.

4. Opinion de HOLTZMANN, 157.

5. Cf. *Mythes babyloniens*, 122-129.

tion plus haute, qui procède en quelque façon de l'idée contenue dans le texte, mais qui la dépasse infiniment. Au fond, Jésus en appelle de la loi écrite à la loi naturelle ; en apparence, et dans la rigueur de son argumentation, il en appelle de Moïse à Moïse, ou plutôt de la parole inspirée qui contient la permission du divorce, à la parole inspirée qui contient la loi fondamentale du mariage [1]. La dispense ne peut pas détruire la loi. Celle-ci a une valeur absolue pour tous les hommes et pour tous les temps. Celle-là n'a qu'une valeur relative ; elle a eu sa raison d'être dans la situation particulière du peuple juif, à qui on a dû permettre le divorce, parce que, vu la dureté de ses mœurs, la condition des femmes que leurs maris auraient prises en aversion eût été intolérable. Cette concession temporaire n'a plus de raison d'être pour les vrais enfants de Dieu, qui suivent la perfection de la Loi divine.

La création ayant fait l'homme incomplet par la distinction des sexes, l'union de l'homme et de la femme, qui les assemble en un seul corps, les constitue en être complet selon l'intention du Créateur. Cet être n'est pas seulement une unité naturelle, mais une unité morale. L'acte charnel qui le rend un physiquement crée un lien permanent entre ses parties, dont l'une existe pour l'autre. L'association ne peut être dissoute que par la mort. Dieu a voulu leur union ; il ne veut pas leur séparation [2]. Les passions et les caprices de l'homme ne doivent pas prévaloir contre l'intention du Créateur.

Dans Marc, Jésus n'en dit pas davantage aux pharisiens, leur laissant le soin de tirer toutes les conséquences du principe qu'il qu'il vient de poser. L'évangéliste ajoute que les disciples, pour qui la réponse du Sauveur est censée avoir été obscure, comme il est arrivé en d'autres cas [3], l'interrogèrent de nouveau [4] sur le même sujet, quand ils se trouvèrent seuls avec lui. La locution « à la maison » [5] ne prouve pas que Jésus fût encore en Galilée, à

1. Holtzmann, 88.

2. V. 9. ὁ οὖν ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος οὐ χωρίζετο. Ce doit être cette parole qui est visée comme précepte du Seigneur dans I Cor. vii, 10.

3. Cf. iv, 10 ; vii, 17.

4. πάλιν, à leur tour, comme plus haut, v. 2, les pharisiens ; ou plutôt peut-être, comme en d'autres occasions (n. 3), qui appartiendraient à la même couche rédactionnelle que x, 10-12.

5. V. 10. εἰς τὴν οἰκίαν (ℵBDL. Leçon commune : ἐν τῇ οἰκίᾳ). Cf. ix, 33.

Capharnaüm ; elle désigne la maison où Jésus avait reçu l'hospitalité, dans l'endroit où les pharisiens l'interrogèrent ; ou bien elle signifie que les paroles qu'on va lire ont été dites aux disciples en particulier ; et il est plus probable encore que cette transition a été ménagée pour amener la parole sur le divorce, qui se lit dans le discours sur la montagne, et que Marc a pu prendre dans la source où a puisé le rédacteur du discours.

On a vu que cette sentence, dans sa forme originale, devait être ainsi conçue : « Je vous dis que quiconque répudie sa femme lui fait commettre un adultère, et que celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère. » Elle a été reproduite en ces termes par Luc. Marc paraît l'avoir modifiée pour l'adapter plus exactement aux mœurs de la société où vivaient ses premiers lecteurs. Non content de dire que le mari qui répudie sa femme pour en épouser une autre commet un adultère à l'égard de la femme qu'il a renvoyée, il ajoute que la femme aussi, quand elle se sépare de son mari, quand elle le « répudie », pour en prendre un autre, commet un adultère [1]. La femme pouvait prendre l'initiative de la séparation chez les Grecs et les Romains, non chez les Juifs. Le cas d'Hérodiade est une exception qui n'a guère pu être visée par Jésus, et qui ne se présentait pas comme un simple divorce.

Il se pourrait néanmoins que cette seconde leçon sur le divorce qui vient en explication de la première, et dans les mêmes conditions que l'explication du Semeur et celle de la parole sur ce qui souille l'homme, fût aussi une glose traditionnelle, qui aurait complété l'enseignement de Jésus par celui de Paul ; le caractère pratique de cette glose lui aurait valu d'entrer, avec adaptation au judéochristianisme, dans une rédaction secondaire du recueil de discours, où Matthieu et Luc l'auraient connue.

Le rédacteur du premier Évangile arrange et complète les don-

1. V. 12. καὶ ἐὰν αὐτὴ ἀπολύσασα τὸν ἄνδρα αὐτῆς γαμήσῃ ἄλλον μοιχᾶται. Cf. I Cor. vii, 10-13, dont Marc peut dépendre. Il convient de noter la variante de D (Ss.) dans Mc. 12 : καὶ ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς καὶ ἄλλον γαμήσῃ, qui se rapproche davantage de Paul, et n'exprime pas l'hypothèse, qu'un écrivain d'origine juive ne pouvait guère prêter à Jésus, d'un divorce proprement dit, résolu par la femme. Le rapport avec Paul est encore plus frappant dans Ss. : « Une femme qui quitte son mari, et qui est épousée par un autre, commet un adultère ; et un homme qui quitte sa femme, et en épouse une autre, commet un adultère. » Wellhausen, *Mc.* 84, adopte la leçon de D.

nées de Marc. A la question posée par les pharisiens il ajoute les mots [1] : « pour une cause quelconque », dans l'intention évidente de préparer l'addition qu'il a faite aussi à la réponse de Jésus [2] : « sauf le cas d'infidélité ». Ces mots ayant toutes chances d'être une interpolation pratiquée par l'évangéliste [3], les premiers, qui leur servent d'introduction, doivent être aussi regardés comme une glose. L'interpolation a pour effet, dans le cas présent, de donner un aspect nouveau à la question posée par les pharisiens. Il semblerait que ceux-ci demandent à Jésus de se prononcer entre Hillel et Schammaï ; mais on ne voit pas comment, dans ce cas, il aurait pu se compromettre en donnant raison à l'un ou à l'autre. Il est vrai qu'il commence par leur donner tort à tous deux ; mais la question se trouve conçue en dehors de cette éventualité, en sorte que le rapport de la demande et de la réponse manque d'exactitude.

Le dialogue a perdu aussi de sa vivacité, parce que le rédacteur, n'ayant pas le même intérêt que Marc à laisser entendre que les apôtres n'avaient pas compris un enseignement d'ailleurs très clair, et se réservant de les faire intervenir pour amener une autre instruction, a voulu réunir ce qui a été dit aux pharisiens et ce qui a été dit aux disciples en un seul discours où Jésus établit le principe de l'indissolubilité du mariage [4], sauf à rejeter à la fin l'explication du règlement mosaïque relatif au divorce, avec l'exception tirée du cas d'infidélité. Plusieurs anciens témoins [5] lisent seulement : « Et je vous dis que quiconque renvoie sa femme, sauf en cas d'infidélité, et en épouse une autre, commet un adultère ». Ce qu'on lit ensuite dans le grec reçu [6] et dans la Vulgate latine : « Et que celui qui épouse une femme répudiée commet un adultère », paraît avoir été ajouté par les copistes d'après le discours sur la montagne [7]. L'évangéliste

1. V. 3. εἰ ἔξεστιν ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; Cf. p. 196, n. 2.

2. Cf. Mc. 11. ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται ἐπ'αὐτήν, et Mt. 9. λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται.

3. Sur les preuves et les motifs de cette interpolation, voir I, 578-580.

4. Noter v. 4, la leçon de Ss. : « Celui qui a fait l'homme a fait aussi la femme », au lieu de : ὁ κτίσας ἀπ'ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς. Ss. a lu αὐτός (conformation à Gen. II ? Wellhausen, *Mc.* 96). Ss. omet ensuite κα εἶπεν au commencement du v. 5 (cf. Mc. 7).

5. ℵDL, ms. lat. Ss. Sc.

6. B et mss. plus récents.

7. v, 32. Dans B, le v. tout entier est conformé à ce passage.

présente expressément comme des citations les passages de la Genèse, et il donne le second, en entier, comme parole de Dieu, parce qu'il est parole d'Écriture. Il fait dire au Sauveur que Moïse « a permis [1] » le divorce, ce qui est évité dans Marc, et sans doute avec intention. Mais cette assertion de Matthieu est selon l'esprit du rédacteur qui a établi, dans le discours sur la montagne, l'antithèse entre ce qui a été dit aux anciens, et ce que Jésus dit [2]. Les transpositions qu'il a opérées sur le texte de Marc ont fait passer la citation de la Genèse avant celle du Deutéronome [3].

Matth. xix, 10. Les disciples lui dirent : « Si telle est la condition de l'homme à l'égard de la femme, il n'est pas avantageux de se marier. » 11. Et il leur dit : « Tous ne sont pas capables de comprendre cela, mais (seulement) ceux qui en ont le don. 12. Car il y a des eunuques qui le sont dès le sein de leur mère ; et il y a des eunuques qui ont été faits tels par les hommes ; et il y a des eunuques qui se sont faits tels eux-mêmes pour le royaume des cieux. Qui peut comprendre comprenne. »

Le premier Évangile amène ici une instruction sur le célibat. Il faut supposer que les pharisiens se sont retirés, ou bien, d'après Marc, que Jésus et les disciples sont entrés seuls dans une maison. Les disciples observent que si la loi du mariage a tant de rigueur, mieux vaut ne pas se marier. L'évangéliste emploie un mot grec qui signifie proprement « cause, grief, sujet de plainte », en sorte que la réflexion des disciples [4] serait à traduire : « S'il en est ainsi du grief de l'homme à l'égard de la femme », c'est-à-dire s'il n'y a pas d'autre grief que l'infidélité de la femme pour autoriser la séparation, « il n'est pas expédient de se marier ». La transition qui amène la parole du Seigneur sur le célibat volon-

1. V. 8. Μωϋσῆς... ἐπέτρεψεν ὑμῖν. Dans Mc. 10, ce sont les Juifs qui emploient cette expression, et Jésus dit seulement : (Μωϋσῆς) ἔγραψεν ὑμῖν τὴν ἐντολὴν ταύτην. Dans Mt. 7, les Juifs disent que Moïse « a prescrit » (ἐνετείλατο) le divorce.

2. Cf. v, 21-48 ; I, 563.

3. Même cas que dans xv, 1-9, relativement à Mc. vii, 1-13. Pour la tournure, v. 4, οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι, cf. xii, 3, 5 (xxi, 16). Noter comment ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς, κτλ. v. 4, et ἀπ' ἀρχῆς δὲ οὐ γέγονεν οὕτως, v. 8, font écho à Mc. 6, ἀπὸ δὲ ἀρχῆς κτίσεως (cf. *supr*. p. 197, n. 3).

4. V. 10. εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. Wellhausen, *Mt.* 6, fait remarquer l'analogie de cette reprise avec xix, 25, dont elle pourrait être imitée.

taire se trouve donc en rapport avec les additions faites par l'évangéliste dans le morceau précédent. Il ne s'ensuit pas néanmoins que la pensée concernant les trois sortes d'eunuques ait été conçue par l'auteur [1], ou librement développée sur un fond traditonnel. Elle offre, jusque dans la forme, le caractère des sentences les plus authentiques ; et elle se comprend mieux encore si l'on suppose qu'elle a été occasionnée par une réflexion des apôtres sur la prohibition absolue du divorce, et que l'évangéliste a modifié légèrement cette réflexion pour la mettre en correspondance avec les changements introduits plus haut. Ce n'est donc pas tout à fait sans raison que beaucoup interprétent le mot « cause », comme si les apôtres avaient dit : « Si telle est la loi qui règle les rapports de l'homme avec la femme, mieux vaut ne pas se marier. »

Ce que les apôtres disent en se plaçant au point de vue, quelque peu égoïste, d'une vie exempte de soucis, Jésus l'affirme dans un sens beaucoup plus relevé. Il est bien vrai qu'il vaut mieux ne pas se marier, non pour échapper au risque d'épouser une femme avec laquelle il ne soit pas agréable de passer sa vie, mais afin de pouvoir tourner toutes ses pensées, toute son activité, vers le royaume des cieux qui approche. Ceux qui font ainsi sont des eunuques spirituels et volontaires. Mais peu de gens sont capables de comprendre la haute raison d'une telle conduite, et par conséquent de la suivre [2]. A cette heure même, les apôtres ne la comprennent sans doute que difficilement, puisque le Sauveur dit en finissant : « Qui peut comprendre comprenne. [3] » Le mot « eunuque » doit être pris, dans les deux premiers exemples, au sens physique ; dans le troisième, au sens moral. Mais, de même que les deux premières catégories d'individus sont perpétuellement impropres au mariage, la troisième s'en abstient perpétuellement et se fait une loi de la continence, afin de se vouer sans partage aux choses éternelles.

On a voulu reconnaître dans cette déclaration l'influence de l'essénisme [4] ; mais ceux des esséniens qui s'abstenaient du mariage le

1. Écrivant dans le même esprit que Paul, I Cor. vii, 25-40, et peut-être sous son influence.

2. V. 11. οὐ πάντες χωροῦσιν τὸν λόγον τοῦτον (c'est-à-dire : οὐ συμφέρει γαμῆσαι), ἀλλ'οἷς δέδοται (cf. xiii, 11 ; xx, 23 ; I Cor. vii, 7, 17).

3. V. 12. ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω. Cf. xiii, 9.

4. Cf. Holtzmann, N T. I, 184.

considéraient comme impur. Rien n'est assurément plus loin de la pensée du Christ. Jésus apprécie le célibat, volontairement choisi par un principe de foi, comme saint Paul l'appréciera plus tard dans la première Épître aux Corinthiens. Le mariage est un état parfaitement légitime. Pour garder la continence absolue, on a besoin d'une grâce particulière. Ceux-là seuls en sont capables à qui Dieu le donne. Mais, comme le temps est court, que la figure de ce monde passe, que le jugement approche, ce sont eux qui choisissent la meilleure part.

Le caractère paradoxal et un peu amphibologique de la sentence a peut-être déterminé Marc et Luc à l'omettre, et le premier y aurait substitué une nouvelle marque de l'inintelligence des apôtres. On doit observer cependant que Paul ne connaît aucune recommandation du Seigneur touchant la virginité [1]. Celle que présente Matthieu, nonobstant sa forme et son esprit tout évangéliques, pourrait donc être un produit de la tradition chrétienne, à moins que Paul ne l'ait ignorée, ce qui est possible, ou plutôt qu'il n'ait pas songé à l'alléguer comme « précepte du Seigneur », parce que, dans la réalité, ce n'est pas un précepte ni même un conseil.

1. Cf. I Cor. vii, 25.

LXIII

LES ENFANTS

MARC, X, 13-16. MATTH. XIX, 13-15. LUC, XVIII, 15-17.

Ni Marc ni Luc n'indiquent de rapport chronologique entre cette anecdote et ce qu'ils ont raconté auparavant. Le rédacteur du premier Évangile la rattache plus étroitement à ce qui précède, mais on ne peut voir dans le mot « alors[1] » qu'un moyen d'assurer la continuité du récit, non une donnée historique.

MARC, X, 13. Et on lui amenait de petits enfants pour qu'il les touchât ; et les disciples gourmandaient ceux (qui les amenaient). 14. Et voyant (cela), Jésus se fâcha et leur dit : « Laissez les petits enfants venir à moi, ne les empêchez pas ; car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. 15. Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera pas. » 16. Et les ayant embrassés, il les bénit en leur imposant les mains.

MATTH. XIX, 13. Alors lui furent amenés de petits enfants pour qu'il leur imposât les mains et priât (sur eux) ; et les disciples les gourmandèrent. 14. Et Jésus dit : « Laissez ces petits enfants, et ne les empêchez pas de venir à moi ; car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume des cieux. » 15. Et leur ayant imposé les mains, il partit de là.

LUC, XVIII, 15. Et on lui amenait aussi les petits enfants pour qu'il les touchât. Et les disciples, voyant (cela), gourmandaient ceux (qui les amenaient). 16. Mais Jésus les appela à lui, disant : « Laissez les petits enfants venir à moi, et ne les empêchez pas, car c'est à leurs pareils qu'appartient le royaume de Dieu. 17. Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera pas. »

On amenait à Jésus de petits enfants. Le terme employé par Luc[2] désigne des enfants qui viennent de naître, mais peut-être n'y a-t-il

1. V. 13. τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία. Mc. 13. καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία.
2. V. 15. προσέφερον δὲ αὐτῷ καὶ τὰ βρέφη.

pas lieu d'insister sur la valeur de ce mot, puisque l'évangéliste l'a substitué au terme plus large dont s'est servi Marc. Les parents voulaient que Jésus, reconnu par eux pour un homme de Dieu, touchât leurs enfants[1], en leur imposant les mains, et en prononçant sur eux une parole de bénédiction[2]. Ils croyaient ainsi attirer sur ces enfants les faveurs célestes. On demandait volontiers ainsi la bénédiction des docteurs renommés pour leur science et leur piété[3].

Les disciples, pensant qu'il était inutile d'importuner le Maître pour si peu de chose, se mettent en devoir de repousser parents et enfants[4]. Jésus blâme fortement leur conduite[5]. Il profite de l'occasion pour leur rappeler la valeur morale de l'enfant et le mérite qui appartient à l'esprit d'enfance : « C'est à de tels (enfants) qu'appartient le royaume de Dieu. » La plupart des commentateurs entendent le mot « tel » dans le sens de « semblable », et pensent que le Sauveur parle ici d'enfants selon l'esprit. Cependant il ne paraît pas possible d'exclure les enfants à propos desquels cette parole est dite. On ne peut davantage la rapporter à eux seuls, comme si le royaume de Dieu ne pouvait appartenir qu'à eux. Rien ne s'oppose à ce que Jésus ait en vue les enfants et ceux qui leur ressemblent par l'esprit de candeur et de simplicité[6]. Le royaume de Dieu ne s'entend pas ici exclusivement de la parousie, moins encore de la prédication de l'Évangile, mais plutôt du salut dans son ensemble. C'est pourquoi il est possible de dire qu'on reçoit le royaume, et qu'on y entre : « recevoir » convient plutôt à la prédication et à la grâce de l'Évangile ; « entrer » vise de préférence la félicité éternelle où les justes seront admis. Recevoir le royaume est proprement en recueillir l'annonce avec la foi et les sentiments qui conviennent. Ayant donné cette leçon à ses

1. Mc. ἵνα ἅψηται αὐτῶν. Lc. ἵνα αὐτῶν ἅπτηται. Ss., dans les deux Évangiles : « pour qu'il leur imposât la main ».

2. Mt. ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται, d'après Mc. 16. Cf. Gen. xlviii, 14 ; Act. vi, 6.

3. Holtzmann, 268.

4. Dans Mt. 13, ce sont les enfants qui sont repoussés ; dans Mc. 13 et Lc. 15, ce sont les parents. AD (Ss.) etc. lisent expressément dans Mc. 13 : ἐπετίμων τοῖς προσφέρουσιν, au lieu de αὐτοῖς.

5. Mc. 14. ἰδὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς ἠγανάκτησεν. Noter, dans Luc, la transposition de ἰδών au v. 15 : ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταί.

6. Cf. B. Weiss, *Mk.* 161.

disciples, Jésus embrasse[1] les petits enfants qu'on lui amenait, et il les bénit en leur imposant les mains.

Le premier Évangile n'a pas en cet endroit la parole[2]: « Je vous le dis en vérité, quiconque ne recevra pas le royaume de Dieu comme un petit enfant n'y entrera pas. » Peut-être a-t-elle été omise ici parce que la même pensée s'est rencontrée déjà un peu plus haut[3] sous une autre forme. Matthieu ne dit pas que Jésus se fâcha contre les disciples, ni qu'il embrassa les enfants; mais l'absence de ces traits, qui ne sont pas non plus dans Luc, ne prouve pas que le récit primitif de Marc ne les ait pas contenus. Ils ont pu être négligés comme trop humains et ne relevant pas assez la dignité du Sauveur. L'hypothèse d'une rédaction de Marc où ces traits auraient manqué[4] n'est donc pas démontrable; mais on pourrait l'admettre sans exclure chez les deux autres évangélistes la connaissance de la rédaction secondaire[5]; la première serait la source de Marc, et, avec Marc, des deux Évangiles plus récents.

Matthieu ne dit pas non plus, en finissant, que Jésus bénit les enfants, mais il a dit pour commencer qu'on les les lui amenait afin qu'il priât sur eux. Les mots : « il partit de là[6] », qui terminent son récit, ont été empruntés au commencement du morceau suivant, dans Marc[7] : « Et comme il se mettait en route, quelqu'un étant accouru », etc. Matthieu n'ayant pas dit où était Jésus, on ne sait pas d'où il part. Luc a omis toute la conclusion. Il l'avait anticipée et résumée en disant, avant de rapporter les paroles du Sauveur aux disciples, que Jésus « appela à lui » les petits enfants, ce qui donne à entendre qu'il leur imposa les mains et les bénit, selon que les parents le désiraient.

1. Mc. 16. καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ'αὐτά. Ss. : « Et il les appela (D, προσκαλεσάμενος; mss. lat. « convocans »; cf. *supr.* Mc. IX, 35, p. 70, n. 4, et Lc. 16, προσεκαλέσατο αὐτά), leur imposa les mains et les bénit. »
2. Mc. 15. Sur la priorité de ce récit à l'égard de Mc. IX, 35-37, cf. *supr.* p. 68.
3. Mt. XVIII, 3-4. Cf. *supr.* p. 67.
4. J. Weiss. *Lk.* 566.
5. Cf. pour Luc, p. 205, n. 5.
6. V. 15. ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.
7. V. 17. καί ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν.

LXIV

LES RICHESSES

Marc, x, 17-31. Matth. xix, 16-30. Luc, xviii, 18-30.

L'instruction sur les richesses et la récompense promise au renoncement étant rattachées comme incident au voyage de Judée, Marc observe que Jésus quitte l'endroit où il se trouvait, c'est-à-dire, dans l'économie de la narration, la maison[1] où il s'est retiré avec ses disciples, après que les pharisiens l'eurent interrogé au sujet du divorce. Luc a pu omettre cette indication avec d'autant moins d'inconvénient que la référence est aussi artificielle que la mention de la maison. L'anecdote du riche a dû être conservée pour elle-même dans la tradition, sans attache spéciale au voyage de Judée. Marc l'a placée en cet endroit pour remplir le cadre qu'il a ouvert au ministère de Jésus en Pérée. Il contient certains traits qui ne sont pas dans les deux autres Synoptiques; mais Luc et même Matthieu n'ont pas écrit indépendamment de lui, quoique Marc, de son côté, ait dû utiliser une relation plus courte qui a pu influencer aussi les deux autres Évangiles.

Marc, x, 17. Et comme il se mettait en route, quelqu'un, étant accouru, et se jetant à ses pieds, lui demanda : « Bon maître, que dois-je faire pour acquérir la vie éternelle. » 18. Et Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul. 19. Tu connais les commande-

Matth. xix, 16. Et voici que quelqu'un, s'approchant de lui, dit : « Maître, que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle? » 17. Et il lui dit : « Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon? Un seul est bon. Et si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements. » 18. Il lui dit :

Luc, xviii, 18. Et un chef l'interrogea, disant : « Bon maître, que dois-je faire pour acquérir la vie éternelle? » 19. Et Jésus lui dit : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul. 20. Tu connais les commandements : « Tu ne commettras point d'adul-

1. x, 10; *supr.* p. 198.

ments : « Tu ne commettras point d'adultère ; tu ne tueras point ; tu ne déroberas point ; tu ne porteras point de faux témoignage ; tu ne feras tort à personne ; honore ton père et ta mère. » 20. Et il lui dit : « Maître, j'ai observé tout cela depuis ma jeunesse. » 21. Et Jésus, l'ayant regardé, l'aima, et il lui dit : « Une chose te manque. Va vendre tout ce que tu as, et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens et suis-moi. » 22. Mais lui, affligé de ce discours, s'en alla tristement ; car il avait beaucoup de biens.

« Lesquels ? » Et Jésus dit : « Tu ne tueras point ; tu ne commettras point d'adultère ; tu ne déroberas point ; tu ne porteras point de faux témoignage ; 19. honore ton père et ta mère », et « tu aimeras ton prochain comme toi-même. » 20. Le jeune homme lui dit : « J'ai observé tout cela. Que me manque-t-il encore ? » 21. Jésus lui dit : « Si tu veux être parfait, va vendre ce que tu possèdes, et donne-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans le ciel ; puis viens, suis moi. » 22. Et ayant entendu cela, le jeune homme s'en alla fort triste ; car il avait beaucoup de biens.

tère ; tu ne tueras point ; tu ne déroberas point ; tu ne porteras point faux témoignage ; honore ton père et ta mère. » 21. Et il dit : « J'ai observé tout cela depuis (ma) jeunesse. » 22. Et entendant (cela), Jésus lui dit : « Il te manque encore une chose. Vends tout ce que tu as, et distribue-le aux pauvres, et tu auras un trésor dans les cieux ; puis viens, suis-moi. » 23. Et lui, ayant entendu cela, devint tout triste ; car il était très riche.

Le cas de cet homme qui demande ce qu'il doit faire pour acquérir la vie éternelle est semblable à celui des gens qui, dans Matthieu et dans Luc [1], demandent à suivre Jésus. Le troisième Évangile dit que c'était « un chef [2] », non pas sans doute un président de synagogue, mais plutôt un personnage de condition [3], parce qu'il est dit très opulent. Marc présente sous un jour favorable ce riche qui voudrait être sauvé. Au lieu de dire simplement qu'il « s'approche [4] » et qu'il « interroge » [5], on dit qu'il « accourt

1. Mt. viii, 19-22 ; Lc. ix, 57-61 ; I, 850-854.
2. V. 18. ἄρχων.
3. Ainsi l'a compris Jn. iii, 1 ; *QÉ*, 303, 329.
4. Mt. 16. καὶ ἰδοὺ εἷς προσελθὼν αὐτῷ εἶπεν.
5. Lc. 18. καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων.

aveo empressement et qu'il se prosterne[1] » devant Jésus. Ces marques de profond respect n'ont rien qui doive surprendre; on les donnait aux docteurs en renom. La question posée au Sauveur est reproduite dans les trois Évangiles; mais le premier offre des variantes importantes relativement au texte à peu près identique de Marc et de Luc. On lit dans Marc[2] : « Bon maître, que ferai-je pour que j'hérite la vie éternelle? » Dans Luc[3] : « Bon Maître, comment faire pour que j'hérite la vie éternelle? » Dans Matthieu[4] : « Maître, que ferai-je de bon pour que j'aie la vie éternelle? » Le mot « bon », qu'on trouve dans le grec reçu et dans la Vulgate, après « Maître », a été interpolé pour conformer le texte du premier Évangile à celui des deux autres. L'Evangile des Hébreux[5] posait la question comme Matthieu.

Ces divergences ont leur écho dans la réponse de Jésus. D'après Marc et Luc[6] : « Pourquoi m'appelles-tu bon? Nul n'est bon, si ce n'est Dieu seul. Tu connais les commandements. » D'après le premier Évangile : « Pourquoi m'interroges-tu sur sur ce qui est

1. Mc. 17. προσδραμὼν εἷς (cf. Mt. p. 208, n. 4) καὶ γονυπετήσας αὐτόν ἐπηρώτα αὐτόν (cf. Lc. p. 208, n. 5).

2. V. 17. διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;

3. V. 18. δ. ἀ., τί ποιήσας ζ. α. κ.;

4. V. 16. διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον; Ss. : « Bon maître, quelle bonne chose » etc.

5. Passage conservé (en traduction latine) dans le commentaire d'Origène sur s. Matthieu (*in h. loc.*) : « Dixit, inquit, ad eum alter divitum : « Magister, quid bonum faciens vivam? » Dixit ei : « Homo, Legem et Prophetas fac. » Respondit ad eum : « Feci. » Dixit ei : « Vade, vende omnia quæ possides, et divide pauperibus et veni, sequere me. » Cœpit autem dives scalpere caput suum, et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus : « Quomodo dicis : Legem feci et Prophetas? Quoniam scriptum est in Lege : Diliges proximum tuum sicut teipsum. Et ecce multi fratres tui, filii Abrahae, amicti sunt stercore, morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos. » Et conversus dixit Simoni, discipulo suo sedenti apud se : « Simon, fili Joannis, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum cœlorum ». L'Évangile des Hébreux contenait, avant le passage cité par Origène, une histoire semblable, dont on ignore l'objet, peut-être Mt. viii, 19-20 (Lc. ix, 57-58), ou Mt. xxii, 35-40.

6. Mc. 18 (Lc. 19). τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. 19 (20). τὰς ἐντολὰς οἶδας. Dans Luc, les mss. ℵB omettent l'article devant θεός. Ce peut être une correction théologique, en vue d'appliquer le mot θεός à Jésus lui-même.

bon ? Un seul est bon. Mais si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements [1]. » L'interrogateur demande quels préceptes il doit garder, comme s'il avait besoin de connaître ceux dont l'accomplissement est requis pour arriver à la vie éternelle, parce que tous n'ont pas la même importance. Dans l'Évangile des Hébreux, Jésus renvoie l'interrogateur à la Loi et aux Prophètes, sans énumérer les commandements, et sans aucune réflexion sur le mot « bon ». L'apocryphe aura éliminé une difficulté qui avait été atténuée dans le premier Évangile, tandis que Marc et Luc ont gardé le texte primitif de la réponse, où Jésus se défend d'être appelé bon, parce que cette épithète ne convient qu'à Dieu.

On a observé [2] que les réflexions sur le mot « bon », dans les trois Évangiles canoniques, ont quelque chose d'un peu subtil et d'inattendu, vu que le questionneur pouvait appeler Jésus bon, sans faire injure à Dieu, et l'interroger sur le bien à faire, sans oublier que Dieu est parfait. La réponse du Sauveur en Matthieu serait une combinaison de l'idée contenue dans Marc, avec une autre leçon plus ancienne, correspondant directement à la question posée : « Que dois-je faire de bon pour obtenir la vie éternelle ? — Pourquoi m'interroges-tu sur ce qui est bon ? — Une seule chose est bonne, garder les commandements... — Je les ai gardés », etc. Supposé que la rédaction sémitique n'ait contenu, à l'endroit le plus important, que ces deux mots : « Un (est) bon », il n'y a qu'une chose véritablement bonne, comme il n'y en a qu'une véritablement nécessaire, observer la volonté de Dieu, et que l'interprète ait cru devoir appliquer ces mots à Dieu lui-même, il aura été induit à paraphraser la suite ; et Marc, pour mieux expliquer la reponse ainsi comprise, aurait modifié la question. Mais, outre que cette hypothèse est gratuite, elle méconnaît le rapport très clair de Matthieu avec Marc. La question : « Que ferai-je de bon ? » n'est pas naturelle, car il est certain d'avance qu'on ne peut mériter le royaume céleste qu'en faisant le bien. Matthieu a déplacé l'épithète « bon », et corrigé la repartie de Jésus, pour ne pas refuser la bonté au Christ, tout en serrant d'aussi près que possible la rédaction de Marc.

1. V. 17. τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός· εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς.

2. Resch, I, 135 ; III, 496-499. Cf. Harnack, *Chronologie*, I, 649.

Jésus veut donner à celui qui l'appelle « bon maître » une leçon préliminaire à la réponse demandée. Tout pénétré de la bonté de Dieu, il s'offense que son interlocuteur croie devoir lui attribuer, par manière de salutation et presque de flatterie, une qualité qui, dans la plénitude de sa signification morale (car il ne s'agit pas du bien métaphysique), ne convient qu'au Père céleste. La protestation n'a rien que de conforme à l'esprit de l'Évangile. Dieu seul est la bonté, la miséricorde personnifiée [1]. On prête à Jésus une conception trop abstraite en lui faisant dire [2] que Dieu seul est moralement parfait, et que la valeur de l'homme en cette vie est toujours en voie de se réaliser, sans être jamais accomplie. Beaucoup de Pères et de commentateurs anciens ont pensé que le Sauveur, entrant dans la pensée de son interlocuteur, lui reprochait d'avoir employé le mot « bon » dans un sens relatif, au lieu de l'avoir employé au sens absolu, comme il convenait en s'adressant au Fils de Dieu [3]. Les modernes [4] admettent volontiers que Jésus raisonne conformément aux idées de celui à qui il s'adresse, mais sans rejeter ni revendiquer pour lui-même la bonté absolue. Explication moins forcée que la précédente. Mais les paroles du Sauveur ne tendent-elles pas à attribuer la bonté à Dieu, dans un sens qui n'appartient pas à Jésus lui-même? et si ces paroles sont authentiques, les auditeurs ont-ils pu les comprendre autrement? Jésus se reconnaît homme devant Dieu.

La pensée est différente dans Matthieu, où il ne s'agit pas précisément de bonté miséricordieuse, mais de perfection morale : Jésus paraît déclarer que la question sur le bien à faire est inutile : on ne doit pas ignorer que Dieu seul est bon, et que la perfection consiste à suivre sa volonté, qui est bonne comme lui.

L'énumération des commandements, pris dans la partie du décalogue concernant les devoirs envers le prochain [5], est à peu près la

1. Dalman, I, 277.
2. Holtzmann, 158.
3. « Objiciebant Ariani Catholicis hunc locum, ut probarent Christum non esse Deum..... (Adolescens ille) vocaverat Christum magistrum bonum, docet illum Christus neminem bonum esse, praeter Deum, ut probet se Deum esse, si bonus est, quemadmodum ille ipse, nesciens quid diceret, confessus erat. » Maldonat, I, 390-391.
4. Par ex. Schanz, *Mk*. 323.
5. Ex. xx, 12-17; Deut. v, 16-20.

même dans Marc et dans Luc. Marc a une défense[1] qui n'est pas dans Luc, et qui ne se rencontre pas d'ailleurs dans le décalogue : « Tu ne frustreras[2] » personne du salaire qui lui appartient. Cette défense se trouve remplacer la prohibition concernant la convoitise du bien d'autrui. Chez un riche, le désir coupable de ce bien se satisfait aisément en retenant ce qui serait dû à ses inférieurs. Le premier Évangile ajoute, comme résumant tous les commandements relatifs au prochain, le précepte général de la charité[3]. Tous les préceptes énumérés par Jésus étant négatifs, sauf le dernier, en Matthieu les deux derniers, la réponse de l'interlocuteur se présente sous deux formes dans les manuscrits : « J'ai gardé tout cela[4] », et : « Je me suis gardé[5] de tout cela ». La première leçon tient compte de ce que l'énumération des préceptes se termine par un commandement positif, et l'idée, chère à Matthieu, de l'accomplissement de la Loi se fait jour dans le premier Évangile. Comme le précepte concernant les parents est assez bizarrement amené après les préceptes négatifs, on pourrait conjecturer qu'il a été ajouté par Marc à une rédaction qui ne contenait que les prohibitions, et où la réponse : « J'ai évité tout cela », venait naturellement.

Au lieu d'ajouter : « depuis ma jeunesse[6] », ce qui suppose un certain âge dans celui qui parle, Matthieu dit que l'interlocuteur était « un jeune homme[7] », soit qu'il y ait là un écho du mot « jeunesse » dans Marc, soit que la recommandation d'honorer père et mère ait induit l'évangéliste à cette conclusion. Il est sûr que cette recommandation convient plutôt à un jeune homme, et que, d'autre part, la réponse : « J'ai observé tout cela depuis ma jeunesse », laisse entendre que l'interlocuteur n'était plus jeune. Matthieu rectifie donc un trait où l'on pourrait voir une légère inco-

1. V. 19. μὴ ἀποστερήσῃς. Omis dans B et Ss. D omet μὴ φονεύσῃς.

2. D'après Ex. xxi, 10 ; Lév. xix, 13 ; Deut. xxiv, 14.

3. Anticipé de Mt. xxii, 39 (Lév. xix, 18). Ce précepte n'est pas dans le décalogue, et Matthieu oublie que la charité est la perfection de la Loi, mais ce n'est pas raison pour soupçonner (avec Origène, *Mt.* XV, 14) une interpolation.

4. ταῦτα πάντα ἐφύλαξα. Mc. Ss. AD ; Mt. Ss. ℵBDL ; Lc. Ss. ℵABL.

5. ἐφυλάξαμεν. Mc. ℵBC, etc. ; Mt. C et mss. plus récents ; Lc. D et mss. plus récents. La leçon ἐφυλάξα doit être primitive, même dans Marc.

6. Mc. 20. ἐκ νεότητός μου.

7. Mt. 20, 22. ὁ νεανίσκος.

hérence du récit de Marc; mais ne voulant rien perdre de la leçon morale, et tendant plutôt à la développer, il fait porter la correction sur l'âge de la personne en cause. L'interrogation : « Que me manque-t-il encore ? [1] » correspond à la parole de Jésus dans Marc : « Une chose te manque [2]. » Mais elle accentue plus qu'elle n'affaiblit l'air de suffisance qui s'accuse déjà dans l'assertion : « J'ai observé tous ces préceptes. » Aussi bien Marc est-il seul à dire que Jésus fut satisfait de la réponse et de l'attitude de cet homme, qui avait une certaine bonne volonté de faire le bien, et que le récit primitif ne présentait pas comme dépourvu de modestie.

En voyant ses bonnes dispositions, le Sauveur, pris de sympathie pour lui, ouvre à son désir de perfection une carrière plus large que celle des devoirs ordinaires. Pour être un vrai disciple du royaume des cieux, il faut vendre ce qu'on a, le donner aux pauvres, et suivre Jésus; l'aumône distribuée sera un trésor acquis dans le ciel. L'invitation à entrer dans la société de ceux qui suivaient régulièrement le Sauveur ne prouve pas d'ailleurs que ce discours ait été tenu avant la constitution définitive du collège apostolique [3]. Il est difficile d'admettre [4] que l'hypothèse de Matthieu : « Si tu veux être parfait [5] », soit coordonnée à ce que le même évangéliste a écrit plus haut : « Si tu veux entrer dans la vie éternelle », de telle sorte que l'observation des commandements soit présentée comme la condition indispensable du salut, et le sacrifice des biens terrestres comme un conseil de perfection pour le petit nombre. Cette seconde hypothèse est plutôt subordonnée à la première, et la question : « Que me manque-t-il ? » s'entend par rapport à l'obtention de la vie éternelle. La perfection dont il s'agit est celle du chrétien, opposée à l'insuffisance des œuvres légales. Il faut dire seulement que le développement de l'antithèse entre la justice de la Loi et la justice évangélique, surajouté à l'anecdote primitive, est conduit avec une certaine gaucherie.

1. Mt. 20. τί ἔτι ὑστερῶ ;

2. V. 21. ἕν σε ὑστερεῖ. Au lieu de καὶ δεῦρο ἀκολούθει μοι, Ss. lit : « Et prends ta croix et suis-moi » (cf. viii, 34).

3. Opinion de B. Weiss. *Mk.* 164.

4. Avec Holtzmann, 268 (interprétation catholique); cf. Wellhausen, *Mt.* 98.

5. V. 21. εἰ θέλεις τέλειος εἶναι. Addition préparée par la question du v. 20 (n. 1). Sur la portée du mot τέλειος, cf. Mt. v, 17, 20, 48 ; I, 564, 567, 589.

Bien que le programme tracé par Jésus soit, en fait, un programme de perfection qui ne convient pas à tous les hommes, puisque son application universelle bouleverserait les conditions de l'existence, il ne s'annonce pas en programme facultatif et de surérogation : il s'impose à ceux qui veulent suivre le Sauveur, c'est-à-dire qui veulent prendre une part active à l'avènement du royaume des cieux, représenter l'Évangile aux yeux du monde, coopérer avec Jésus au salut de leurs frères, s'assurer d'avance une place dans la cité des élus. A l'heure où Jésus parle, quiconque veut sincèrement le règne de Dieu doit tout quitter pour suivre celui qui l'amène sur la terre.

Le sacrifice demandé par le Sauveur n'avait pas trop coûté à ses premiers disciples, qui étaient de condition modeste. Celui à qui Jésus enjoignait de les imiter était un homme riche. La pensée de renoncer à ses biens et à sa situation, pour mener l'existence errante du Maître galiléen, ne lui sourit pas ; il est affligé de voir que la vie éternelle soit à si haut prix ; il s'en va, et l'on ne dit pas qu'il soit jamais revenu ; riche, il ne voulait pas se faire pauvre.

Luc ne mentionne pas ce départ ; on pourrait croire que le riche est encore là quand Jésus dit que ses pareils n'entreront pas aisément dans le royaume de Dieu. Mais la formule : « Et l'ayant vu, Jésus dit [1] », correspond vaguement à ce qu'écrit Marc [2] : « Et Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples. » On ne peut discerner là un indice favorable à l'existence d'un proto-Marc [3], dont Luc se serait servi. Au fond, l'évangéliste a voulu dire que Jésus, ayant remarqué la tristesse de l'homme, prit de là occasion de donner une instruction sur le danger des richesses ; et si Luc évite de faire adresser cette leçon aux disciples, c'est qu'il a pensé que les disciples étaient pauvres, et n'en avaient pas besoin [4]. Il a dû connaître le récit de Marc dans sa forme actuelle, puisqu'il en subit l'influence ; mais peut-être l'a-t-il abrégé avec l'aide de ce récit plus court dont on voudrait faire son unique source.

1. V. 24. ἰδὼν δὲ αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς εἶπεν. D (mss. lat. Ss.) ajoutent, après αὐτόν, περίλυπον γενόμενον. Ss. lit aussi dans Mt. 23 : « Et voyant cela, Jésus dit » etc.

2. V. 23. καὶ περιβλεψάμενος ὁ Ἰησοῦς κτλ.

3. J. Weiss, *Lk.* 567.

4. B. Weiss, *Lk.* 579.

Marc, x, 23. Et Jésus, regardant autour de lui, dit à ses disciples : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses entreront-ils daus le royaume de Dieu ! » 24. Et les disciples furent stupéfaits de ce discours. Et Jésus, reprenant la parole, leur dit : « Mes enfants, combien il est difficile d'entrer dans le royaume de Dieu ! 25. Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » 26. Et ils furent encore plus troublés, se disant les uns aux autres : « Et qui peut être sauvé ? » 27. Les regardant, Jésus dit : « Aux hommes, cela est impossible, mais non pas à Dieu ; car tout est possible à Dieu.

Matth. xix, 23. Et Jésus dit à ses disciples : « Je vous dis en vérité qu'un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. 24. Et je vous dis encore qu'il est plus facile qu'un chameau entre par le trou d'une aiguille, qu'un riche dans le royaume des cieux. » 25. Et en entendant (cela), les disciples furent grandement troublés, disant : « Qui donc peut être sauvé ? » 26. Et Jésus, les regardant, leur dit : « Aux hommes cela est impossible, mais à Dieu tout est possible. »

Luc, xviii, 24. Et en le voyant, Jésus dit : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses entrent-ils dans le royaume de Dieu ! 25. Car il est plus facile à un chameau d'entrer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu. » 26. Et ceux qui l'entendaient dirent : « Et qui peut être sauvé ? » 27. Et il dit : « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. »

D'après Marc, lorsque cet homme est parti, Jésus regarde autour de lui pour voir l'impression produite sur ses disciples par l'incident qui vient de se passer, et il dégage de cet incident une conclusion générale qu'il recommande à l'attention de ses auditeurs : « Combien difficilement ceux qui ont des richesses entreront-ils dans le royaume de Dieu ! [1] » Les disciples, ne comprenant peut-être qu'à demi la raison de cette difficulté, sont étonnés. Jésus répète ce qu'il vient de dire, en l'accentuant par une comparaison hyperbolique : « Il est plus facile à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, qu'à un riche d'entrer dans le royaume de Dieu [2]. » La

1. V. 23. πῶς δυσκόλως οἱ τά χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται. Lc. 24 : εἰσπορεύονται, change la perspective du royaume.

2. V. 25. εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ῥαφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. D lit : τάχειον (τάχιον) κάμηλος διὰ τρυμαλίδος (τρυμαλιᾶς)

hardiesse de cette image a parfois étonné les commentateurs, qui ont cherché à transformer le chameau en câble[1], ou bien le trou de l'aiguille en porte basse. Scrupules superflus. La comparaison est dans le goût des rabbins, qui en faisaient de pareilles, en substituant même au chameau l'éléphant[2].

La suite semble indiquer qu'il ne faut pas raisonner sur un trait de ce genre comme sur un fait positif ou un principe établi sans figure : nonobstant les apparences, il ne s'agit pas d'une impossibilité absolue. Néamoins cette déclaration met le comble au trouble des disciples, qui s'écrient : « Qui donc sera sauvé ? » Cela ne signifie pas précisément : « Quel riche sera sauvé ?[3] » car les disciples ne sont pas autrement préoccupés du salut des riches. Mais ils n'ont pas besoin de raisonnement pour comprendre que l'attachement aux biens de ce monde existe chez les hommes de toutes les conditions ; que le pauvre hésitera presque autant à quitter sa cabane, que le riche à quitter son palais ; enfin que, si l'entrée du royaume de Dieu est à ce prix, bien peu de leurs compatriotes pourront y avoir accès.

Si la rédaction du second Évangile était homogène, on pourrait croire qu'il s'agit seulement des riches ; mais l'évangéliste paraît avoir combiné une réflexion sur la difficulté générale du salut, avec la réflexion sur la difficulté spéciale pour les riches. On s'explique ainsi plus aisément la répétition de Marc[4], et l'omis-

ῥαφίδος διελεύσεται ἢ πλούσιος εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, et met ce v. après le v. 23. Même combinaison dans m. 235 et quelques mss. latins. Ss. maintient le v. à sa place, mais lit, au v. 23 : « Combien il est difficile *à ceux qui se confient dans leurs richesses*, d'entrer dans le royaume de Dieu ! » et de même au v. 24 (avec ACD etc. et mss. lat. Vg.). La transposition du v. 25 paraît due à l'influence des deux autres Évangiles, qui ont omis Mc. 24 ; on peut trouver cependant que l'ordre suivi par D rend mieux compte de l'étonnement progressif des disciples (Wellhausen, *Mc.* 87) ; mais la formule : « ceux qui se confient dans les richesses », doit être atténuation des assertions primitives (Baur, Hilgenfeld, Wellhausen), non simple explication (B. Weiss).

1. κάμιλος.

2. Cf. Schanz, *Mt.* 416 ; et Mt. xxiii, 24.

3. B. Weiss, *Mk.* 165.

4. V. 24. τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. Le royaume semblerait présent, tandis qu'il est à venir dans le v. 23. Le v. 24 appartient sans doute à une rédaction secondaire (Weizsaecker, *Untersuchungen*, 55) ; mais les vv. 26-27 semblent appartenir à la même couche que 24.

sion de cette répétition dans Matthieu et dans Luc, qui ont exprimé la même idée, en forme originale, dans la métaphore de la porte étroite [1]. La surprise des disciples n'est qu'un artifice de rédaction, car la déclaration de Jésus touchant l'impossibilité du salut des riches est en rapport avec son enseignement sur le renoncement nécessaire et sur l'incompatibilité de Mammon avec le service de Dieu [2]. La restriction de cette incompatibilité doit résulter ici de la combinaison rédactionnelle.

Jésus reprend la parole, en regardant ses disciples [3], comme pour s'assurer qu'ils entendront bien ce qu'il va dire [4] : « Aux hommes, cela est impossible, mais non pas à Dieu ; car tout est possible à Dieu. » Les hommes, par leurs propres lumières et leurs propres forces, ne sont pas capables du sacrifice qui est exigé d'eux ; mais la grâce de Dieu peut suppléer à leur infirmité. L'aveuglement et la faiblesse des hommes, tout préoccupés d'intérêts terrestres, seraient un obstacle insurmontable au recrutement des élus ; cependant il y aura des élus, parce que Dieu le veut, et qu'il saura bien opérer des miracles de conversion. Ce n'est point en suivant ses inclinations naturelles que l'on peut être admis au royaume céleste, mais en les combattant avec le secours divin. Jésus ne dit pas ici combien sont fidèles à cette grâce ; mais il est clair qu'il ne s'agit pas du grand nombre. On peut soupçonner derrière cette déclaration la doctrine de Paul sur l'élection divine et la puissance de la grâce.

Dans Matthieu, la reprise [5] : « Je vous dis en vérité qu'un riche entrera difficilement dans le royaume des cieux. Et je vous dis encore », etc., résulte probablement de ce que le rédacteur a pris ces paroles dans Marc, tout en omettant l'observation intermédiaire : « Et les disciples furent stupéfaits de ce discours », avec la répétition de la sentence concernant la difficulté du salut. Luc fait les mêmes omissions, mais il a unifié le discours avec plus d'habileté littéraire ; il ne dit rien du trouble des disciples ; il fait pousser par

1. Mt. vii, 13-14 ; Lc. xiii, 23-24 ; I, 634-635 ; II, 121-122.
2. Mt. vi, 24 ; Lc. xvi, 13 ; I, 613-615 ; II, 164.
3. V. 27. ἐμβλέψας αὐτοῖς a l'air d'une répétition ou imitation un peu gauche de καὶ περιβλεψάμενος, au v. 23.
4. B. Weiss, *loc. cit.*
5. V. 20. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πλούσιος δυσκόλως εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν (Mc. 23). 21. πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κτλ. (Mc. 25 ; mais πάλιν δὲ λέγω ὑμῖν fait écho à Mc. 24 : ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς).

les auditeurs l'exclamation : « Qui peut être sauvé ? » et il résume encore plus que Matthieu la déclaration finale du Sauveur [1] : « Ce qui est impossible aux hommes est possible à Dieu. » L'auteur du troisième Évangile laisse tomber volontiers les traits qui ne sont pas favorables aux disciples, ou qui peuvent sembler superflus, et il a pu se régler en partie sur la source de Marc.

Marc, x, 28. Pierre se mit à lui dire : « Nous, nous avons tout quitté, et nous t'avons suivi. » 29. Jésus dit : « Je vous (le) dis en vérité, nul n'aura quitté maison, ou frères, ou sœurs, ou mère, ou père, ou enfants, ou champs, pour moi et pour l'Évangile, 30. qui ne reçoive maintenant, dans ce monde, le centuple en maisons, frères, sœurs, mères, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le siècle à venir la vie éternelle. 31. Et beaucoup de premiers seront derniers, et les derniers premiers. »

Matth. xix, 27. Alors prenant la parole, Pierre lui dit : « Nous nous avons tout quitté, et nous t'avons suivi. Que nous en reviendra-t-il? » 28. Et Jésus leur dit : « Je vous dis en vérité que vous, qui m'avez suivi, lors de la régénération, quand le Fils de l'homme s'assiéra sur son trône glorieux, vous serez assis vous-mêmes sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. 29. Et quiconque aura quitté frères ou sœurs, ou père, ou mère, ou enfants, ou champs, ou maisons, à cause de mon nom, recevra beaucoup plus et obtiendra la vie éternelle. 30. Et beaucoup de premiers seront derniers, et de derniers premiers. »

Luc, xviii, 28. Et Pierre dit : « Nous, quittant ce que nous avions en propre, nous t'avons suivi. » 29. Et il leur dit : (xxii, 30 : « Afin que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. ») « Je vous (le) dis en vérité, nul n'aura quitté maison, ou femme, ou frères, ou parents, ou enfants, à cause du royaume de Dieu, 30. qui ne reçoive beaucoup plus en ce monde, et, dans le siècle à venir, la vie éternelle. »

Les disciples sont rassurés sur l'avenir de l'Évangile ; mais la pensée de leur propre avenir est censée s'offrir à leur esprit. Pierre prend la parole et dit : « Nous, nous avons tout quitté et nous

1. Mc. 27. παρὰ ἀνθρώποις (D, τοῦτο) ἀδύνατον (D, ἐστιν), ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ (D, παρὰ δὲ τῷ θεῷ δυνατόν)· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ (omis dans D. Cf. Gen. xviii, 14 ; Lc. i, 37). Mt. 26. π. ἀ. τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ πάντα δυνατά. Lc. 27. τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ τῷ θεῷ ἐστιν.

t'avons suivi [1]. » Les apôtres ont fait ce que le Christ demandait au riche; leur participation au royaume de Dieu semble donc assurée. Pierre le dit avec l'intention de faire confirmer cette espérance par Jésus. C'est pourquoi le premier Évangile pose expressément la question : « Que nous reviendra-t-il ? [2] » Quelle sera au juste la récompense du renoncement que leur vocation a imposé aux disciples? La réponse présente quelques variantes dans les trois relations, pour la partie qui leur est commune. Marc distingue nettement une double récompense, celle de ce monde et celle du siècle à venir [3] : en ce monde, les avantages de la société chrétienne, qui met à la disposition de chacun les maisons et les biens de tous, qui fait des fidèles un peuple de frères et garantit ainsi leur félicité au milieu des persécutions qui leur viennent du dehors; dans l'avenir, la vie éternelle. Dans l'énumération des personnes que les disciples auront quittées, il n'est pas question de la femme, que Luc a cru devoir mentionner : il eût été choquant de la signaler dans la reprise avec les frères, sœurs et enfants qui doivent être rendus au centuple; peut-être aussi l'évangéliste a-t-il pensé que les apôtres mariés n'avaient pas réellement quitté leurs femmes, et que, s'ils l'eussent fait, ce sacrifice aurait été sans compensation directe en ce monde. Au sens spirituel où Jésus l'entend, il ne peut être question que de frères, de sœurs, de mères, d'enfants [4]. On aurait pu aussi parler de pères, mais peut-être Marc s'en est-il abstenu dans la seconde énumération, parce que le langage chrétien de son temps ne comportait pas l'emploi de ce mot au pluriel [5].

Les conditions de la vie chrétienne dans les premiers temps de l'Église ont dû exercer une certaine influence sur la forme que le second Évangile donne à ce discours, à moins qu'elles ne le lui aient suggéré tout entier. Car la distinction d'une double félicité, celle du temps présent et celle du siècle à venir [6], n'est pas conforme au point de vue ordinaire de l'enseignement évangélique; le bonheur est promis aux pauvres et aux affligés dans l'avènement du

1. Mc. 28. ἰδοὺ ἡμεῖς ἀφήκαμεν πάντα (Lc. 28. τὰ ἴδια, expression qui veut être plus exacte que πάντα) καὶ ἠκολουθήκαμέν σοι.
2. τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;
3. V. 30. νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ...., καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ.
4. Act. ii, 44; iv, 32; Rom. xvi, 13; I Cor. iii, 22; iv, 15; II Cor. vi, 8-10.
5. Cf. I Cor. iv, 15.
6. Pour ce qui est de la formule, cf. Dalman, I, 120.

royaume céleste, mais non auparavant ; l'association des persécutions aux douceurs de la fraternité chrétienne [1] peut sembler piquante, elle est plutôt mal venue, et Matthieu et Luc, s'ils l'ont déjà trouvée dans Marc, ont eu soin de ne pas la conserver. Il n'est pas jusqu'à la réflexion finale : « Beaucoup de derniers seront premiers, et de premiers derniers », si authentique en elle-même, qui n'éveille le soupçon. Interprétée selon l'esprit de Jésus, elle paraît signifier le renversement de ce qui est l'économie de la société religieuse dans le temps présent : les publicains et les pécheresses précédant les pharisiens dans la foi, et devant être au-dessus d'eux dans la gloire du royaume. Mais, si l'on admet que « les premiers » en ce monde doivent être des gens qui n'ont rien quitté pour le Christ, on en conclura que ces premiers deviendront « derniers », parce qu'ils n'auront aucune part au royaume des cieux, tandis que les derniers du temps présent, c'est-à-dire ceux qui sont devenus tels en quittant tout pour Jésus, seront « premiers », parce qu'ils parviendront seuls à la vie éternelle [2]. Ni cette interprétation ni la précédente ne semblent être dans la pensée de Marc. L'évangéliste, qui, suivant une habitude maintes fois constatée, vient de montrer les disciples inintelligents devant une déclaration aussi simple que celle qui concerne l'impossibilité du salut pour les riches, semble avoir voulu faire donner à Pierre, et aux Douze, qu'il représente, une leçon [3] qui est de conséquence pour l'Église : ce ne sont pas seulement les Douze qui ont droit à une place honorable dans le royaume des cieux, mais quiconque a renoncé à tout « pour l'Évangile [4] », comme a fait Paul ; ceux-là sont récompensés, dans le temps présent, par le grand nombre de frères qu'ils acquièrent, selon qu'il est arrivé à Paul, nonobstant les persécutions qu'ils rencontrent, et dont l'Apôtre a souffert plus que personne [5] ; ils auront certes une belle place dans le royaume céleste ; et beaucoup qui se croient premiers, c'est-à-dire les Douze, et Pierre avant tous les autres, seront les derniers,

1. οἰκίας καὶ ἀδελφούς..... μετὰ διωγμῶν.
2. B. Weiss, *Mk.* 167. Wellhausen, *Mc.* 88.
3. Cf. Holtzmann, 159.
4. V. 29. ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου (Ss. « *mon* évangile »). Cf. viii, 35, *supr.* p. 24. Mt. 29. ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος. Lc. 29. εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.
5. Cf. II Cor. vi, 4-10 ; xi, 23-33.

cèderont le premier rang à ceux qui, venus plus tard, auront travaillé plus qu'eux pour l'Évangile [1], tandis que ceux-ci, c'est-à-dire Paul et ses pareils, deviendront premiers, et dans l'Église et dans le royaume éternel. Ainsi entendu le texte de Marc ne présente aucune obscurité. Les autres Synoptiques, qui l'ont rectifié, permettent d'en contrôler la signification et l'origine.

Luc paraît avoir abrégé le texte de Marc. Il omet la remarque sur les premiers et les derniers, soit parce qu'il l'avait déjà rapportée [2], soit parce que l'application lui en a paru défectueuse.

La réponse du Sauveur est conçue autrement dans Matthieu, où elle contient d'abord une promesse adressée aux apôtres, dont les deux autres évangélistes ne parlent pas, mais que Luc a reproduite ailleurs, d'après une autre source que Marc. Pierre et les apôtres, qui ont tout quitté pour suivre Jésus, seront associés à son triomphe. Lorsque le Fils de l'homme prendra place sur son trône royal, les Douze lui serviront d'assesseurs ; eux aussi seront assis sur douze trônes, et ils présideront avec lui la société des élus, figurée par les douze tribus d'Israël, qu'ils ont eu mission d'évangéliser. Le mot « juger [3] » ne paraît pas devoir être pris dans le sens strict, mais dans le sens plus large de « gouverner, régir » [4], qu'il a souvent en hébreu et dans les Septante. Le passage parallèle de Luc associe l'action de « juger » au festin messianique. Il est possible néanmoins que le rédacteur du premier Évangile ait pensé au jugement dernier [5]. La *palingénésie* [6], ou régénération, n'est pas la résurrection du Sauveur, ni la transformation morale du monde, ni l'effusion du Saint-Esprit dans l'Église depuis la Pentecôte, mais la rénovation générale introduite par le bouleversement où s'abîmera le monde, en un mot la *parousie*.

Les anciens commentateurs s'inquiétaient du siège attribué à Judas, et qu'il n'a pas pu occuper. Luc lui-même évite de dire qu'il y aura douze trônes. Il est évident que le nombre douze est en quelque sorte sacramentel, et que la récompense des apôtres est

1. Cf. I Cor. xv, 9-10.
2. Lc. xiii, 30 ; *supr.* p. 124.
3. V. 28. κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ. Cf. Ap. vii ; xxi, 14.
4. Holtzmann, 412.
5. B. Weiss *E.* 116. Cf. Mt. xxv, 31-32 ; I Cor. vi, 2.
6. V. 28. ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ. Locution propre à Matthieu, sans équivalent sémitique (Dalman I, 145).

subordonnée à leur persévérance, ou mieux encore, que la trahison de Judas n'était pas dans les prévisions de Jésus quand il a prononcé cette parole. Le sens que Matthieu attribue à la réflexion sur les premiers et derniers résulte de celui qu'il donne à la parabole suivante [1] : pour lui, les premiers qui deviennent derniers sont les réprouvés, et les derniers qui deviennent premiers sont les élus.

Cette promesse et la forme spéciale qu'elle présente dans Matthieu et dans Luc proviennent incontestablement de la tradition primitive, qui ne connaissait pas de récompense pour le renoncement en ce monde, si ce n'est celle qui doit lui être accordée dans le royaume. La perspective tout à fait prochaine du grand jugement maintenait une certaine confusion entre ce qui est, chez Marc, le bonheur du chrétien dans l'Église, et la vie éternelle. Matthieu rentre dans l'esprit de l'Évangile en les réunissant et en associant « la vie éternelle [2] » à ce qui est, pour Marc, la récompense du chrétien dans le temps. Le commencement du discours transporte la pensée hors du temps présent, et il n'y avait pas lieu d'y revenir. C'est parce que les justes seront admis à la vie éternelle qu'ils recevront beaucoup plus qu'ils n'ont quitté. La conception du royaume des cieux n'exclut pas l'idée des joies sensibles, puisque le royaume est comparé à un festin, et que, dans le passage parallèle de Luc, Jésus dit aux apôtres qu'ils mangeront et boiront à sa table. On pourrait donc, à la rigueur, parler aussi de champs et de maisons. Mais ce trait est dû à l'influence de Marc.

Le second Évangile rapporte seulement la promesse générale faite à ceux qui auront tout quitté pour Jésus, parce que la forme de la promesse particulière adressée aux apôtres pouvait donner lieu à certaines difficultés d'interprétation, et avait une couleur judaïsante, qui ne s'accordait pas avec la tendance paulinienne du rédacteur. Le retardement de la *parousie* a occasionné une sorte de dédoublement dans la promesse générale: Marc et Luc après lui en indiquent l'accomplissement partiel dans l'Église, ou le royaume

1. xx. 1-16.

2. V. 29. πολλαπλασίονα λήμψεται καὶ ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσει. Ce ne sont pas deux récompenses distinctes; mais si Matthieu ne résumait pas Marc, la vie éternelle ne viendrait pas ainsi en dernier lieu. Noter que Mc. 30, disait ἑκατονταπλασίονα. Lc. 30 a πολλαπλασίονα, comme Matthieu; mais ce peut être conformation de texte, D (mss. lat. Cypr.) ayant ἑπταπλασίονα, qui a chance d'être primitif (cf. Merx, II, II, 357.

spirituel du Christ, en attendant que l'accomplissement total soit amené par son règne glorieux.

Le caractère secondaire de Marc en ce passage ne paraît pas contestable. Il est même permis de supposer que la seule réponse à la question de Pierre : « Voici que nous avons tout quitté et que nous t'avons suivi », était celle-ci : « Je vous dis en vérité que vous, qui m'avez suivi, siègerez sur douze trônes » etc. La promesse générale sur la récompense du renoncement n'y correspond pas, et Marc l'aura substituée tout exprès à la promesse spéciale concernant les Douze ; peut-être l'a-t-il rédigée lui-même [1]. Au lieu de la promesse des trônes, il va rapporter le refus de Jésus à la requête des fils de Zébédée réclamant pour eux les deux premiers de ces trônes. N'est-on pas en droit de conjecturer que l'évangéliste poursuit sa polémique contre les judaïsants, et que ces derniers sont visés dans les leçons que reçoivent Pierre, Jacques et Jean ? On va trouver une troisième prophétie de la passion, qui jure avec la demande des Zébédéïdes, mais qui n'en fait que mieux ressortir l'inintelligence des anciens apôtres. Le récit primitif, que le rédacteur remanie et tourne à sa manière, en trois épisodes distincts [2], n'en aurait-il contenu qu'un seul, ainsi présenté : « Et ils étaient en route montant à Jérusalem... et Pierre se mit à lui dire : Nous avons tout quitté... Jésus lui dit : Vous qui m'avez suivi, vous siégerez sur des trônes »... [3] ? Jésus allait à Jérusalem, conduit par une grande espérance, mais sans se dissimuler le danger. Les apôtres voyaient surtout le danger, et Jésus leur répondait par l'espérance. En interprétant la situation au point de vue des intérêts chrétiens en son temps, Marc l'a rendue presque inintelligible à l'histoire.

1. En s'inspirant de Mc. III, 34 (?). Wellhausen, *Mt.* 99, admet le rapport inverse, Mc. 29-30, entendu au sens de Matthieu, serait primitif, et Mt. 28 addition de l'évangéliste. Cf. Mc. IX, 1, *supr.* pp. 27-28. Cependant le même auteur (*Mc.* 146) reconnaît que Mc. X. 28-31 est addition supplémentaire (Anhang).

2. X, 28-31 ; 32-34 ; 35-45.

3. Mc : X, 32 *a*, 28 ; Mt. XIX, 27-28.

LXV

LES OUVRIERS DE LA VIGNE

Matth. xx, 1-16.

En apparence, cette parabole se rattache aux derniers mots du chapitre précédent ; mais elle ne les explique pas en réalité, puisque, dans ce discours du Sauveur, les premiers qui deviennent derniers sont exclus du royaume des cieux, tandis que, selon la parabole, premiers et derniers sont admis, puisqu'ils reçoivent tous la même récompense. Prise en elle-même, la parabole complète l'enseignement déjà donné touchant la récompense éternelle : on vient de voir que cette récompense est assurée à quiconque renoncera aux biens et aux joies de ce monde ; on apprend ensuite qu'elle ne laisse pas d'être un don de Dieu, et qu'elle n'a pas, ainsi que l'entendaient les pharisiens, le caractère d'une rétribution proportionnée au temps passé dans la pratique de la religion, et à la quantité des œuvres de piété ; il faut l'avoir méritée en quelque façon, mais la bonté divine supplée à ce qui semblerait manquer au mérite de plusieurs.

Matth. xx, 1. « Car le royaume des cieux est semblable à un chef de maison qui sortit de grand matin, afin d'engager des ouvriers pour sa
vigne. 2. Et étant convenu avec les ouvriers d'un denier pour la journée,
il les envoya à sa vigne. 3. Et sortant vers la troisième heure, il en vit
d'autres qui se tenaient sur la place à ne rien faire, 4. et il leur dit :
« Allez, vous aussi, à la vigne, et je vous donnerai ce qui sera juste. » Et
ils y allèrent. 5. Et sortant de nouveau vers la sixième et (vers) la neuvième
heure, il fit de même. 6. Et vers la onzième heure, étant sorti, il ne
trouva d'autres qui se tenaient là, et il leur dit : « Pourquoi restez-vous
ici toute la journée à ne rien faire ? » 7. Ils lui dirent : « Parce que personne ne nous a engagés. » Il leur dit : « Allez, vous aussi, à la vigne. »
8. Et le soir venu, le maître de la vigne dit à son intendant : « Appelle
les ouvriers, et donne le salaire en commençant par les derniers, jusques
aux premiers. » 9. Et ceux de la onzième heure étant venus, reçurent
chacun un denier. 10. Et les premiers, venant (à leur tour), croyaient
qu'ils recevraient davantage ; et eux aussi reçurent chacun un denier.

11. Et en le recevant, ils murmuraient contre le chef de maison, 12. disant : « Ces derniers ont travaillé une heure, et tu les as rendus égaux à nous qui avons supporté le poids de la journée et la chaleur. » 13. Mais, prenant la parole, il dit à l'un d'eux : « Camarade, je ne te fais pas tort. N'es-tu pas convenu d'un denier avec moi. 14. Prends ce qui te revient, et va-t-en. Je veux donner à ce dernier autant qu'à toi : 15. n'ai-je pas le droit de faire ce que je veux de ce qui est à moi ? Ou bien es-tu jaloux, parce que je suis bon ? » 16. C'est ainsi que les derniers seront premiers, et les premiers derniers. [Car il y a beaucoup d'appelés, et peu d'élus.] »

Il en est du royaume des cieux comme d'un chef de maison [1] qui s'en est allé de bon matin recruter des ouvriers pour travailler à sa vigne. Ce sont des mercenaires loués à la journée, qui travaillent pour le salaire, et tiennent à gagner le plus possible. Le maître est parti dès l'aurore, comme il convient en pareil cas, et il débat avec les ouvriers qu'il trouve disponibles le prix de la journée entière, un denier. C'était probablement le prix moyen d'une journée de travail [2]. On sait que les anciens partageaient le jour et la nuit chacun en douze heures, qui étaient de longueur inégale suivant les saisons. La troisième heure du jour correspond donc approximativement à neuf heures du matin. Il y avait de la besogne dans la vigne pour plus de gens que le maître n'en avait recruté d'abord. Le maître sort une seconde fois, et il voit encore, sur la place publique, des gens qui attendaient une occasion de travail. C'est en cet endroit sans doute que venaient les chercher ceux qui avaient besoin d'eux. Le maître les engage, mais sans fixer de prix, puisque la journée est commencée ; il promet seulement une rétribution convenable, et les ouvriers s'en rapportent à sa parole. Les choses se passent de la même façon à midi et vers trois heures.

Quand il ne restait plus qu'une heure de jour, il recrute encore des hommes qui étaient sur la place, à ne rien faire, bien qu'ils ne dussent plus avoir l'espérance d'être employés. Ils disent n'avoir pas trouvé d'ouvrage durant la journée, ce qui doit être vrai, mais ne signifie pas qu'ils en aient beaucoup cherché. S'ils touchent le prix de la journée, ce n'est pas à cause de leur bonne volonté depuis

1. V. 1. ὁμοία γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ οἰκοδεσπότῃ. Cf. Mt. xxii, 2 ; xxv, 1, et pour l'explication de la formule, xiii, 24 ; I, 766 ; pour « l'homme maître », xiii, 52 ; I, 789.

2. Cf. Tob. v, 15-16 (Sept.).

le matin, mais parce qu'il plaît au maître de récompenser ainsi leur travail d'une heure. Ni les dispositions morales des ouvriers, ni leur habileté ou leur ardeur à la besogne n'entrent en considération dans le récit. Le maître les envoie comme les autres à la vigne, sans parler salaire, parce que la moindre rétribution suffira, et qu'il ne vaut pas la peine d'en parler, ou plutôt parce que la promesse est sous-entendue et va de soi [1].

La journée faite, le père de famille donne ses instructions au serviteur qui a la surveillance générale de la maison : qu'il fasse venir les ouvriers et paie la journée à tous [2], en commençant par les derniers venus, et procédant par ordre jusqu'aux premiers. Il est sous-entendu que l'intendant devra donner à tous un denier, mais le narrateur ne le dit pas, pour ménager à son auditoire la même surprise qu'aux ouvriers [3]. Ceux-ci devaient s'attendre à être appelés par groupes, et l'économie de la parabole demande que l'on commence par ceux qui étaient venus en dernier lieu, pour que ceux de la première heure soient témoins de ce que l'on donne aux autres. Ceux de la onzième heure arrivent donc et sont tout heureux de recevoir un denier. Les premiers, voyant qu'on est si généreux pour les autres, se flattent déjà d'avoir une paye plus considérable. On leur donne ce qui leur avait été promis. Tout désappointés en le prenant [4], ils murmurent qu'il ne sert de rien d'avoir tant travaillé, et ils reprochent même au père de famille d'avoir mis les derniers venus [5], qui n'avaient travaillé qu'une heure à la vigne, sur le même

1. Plusieurs témoins ajoutent, à la fin du v. 7, la promesse de rétribution, comme au v. 4; ℵBD, mss. lat. Ss. etc. ne l'ont pas. Le récit n'indique pas de gradation dans la forme des conventions, quoique, en fait, la première se trouve précise, la seconde un peu vague, et la troisième sans aucune détermination : pour qu'il y ait surprise à la fin, il est indispensable que la rétribution de tous ceux qui ne sont pas arrivés dès le matin ne soit pas fixée d'avance autre, ment que par la promesse du v. 4.

2. Conformément à la Loi, Lév. xix, 13; Deut. xxiv, 15.

3. Jülicher, II, 463. V. 8. ἀπόδος τὸν μισθόν, signifie, pour le maître et l'intendant : « donne un denier à chacun », mais on ne s'en aperçoit que par la suite du récit.

4. V. 11. λαβόντες δὲ ἐγόγγυζον. Ss. Sc. ont lu : « et voyant cela (ἰδόντες), ils murmuraient », comme si les ouvriers avaient refusé le denier; mais v. 14. ἆρον τὸ σόν, n'est pas à interpréter comme si les ouvriers mécontents n'avaient pas encore leur denier; il est dit expressément, v. 10, qu'ils ont touché la paye : καὶ ἔλαβον τὸ ἀνὰ δηνάριον καὶ αὐτοί.

5. V. 12. οὗτοι οἱ ἔσχατοι marque une nuance de mépris; cf. Lc. xv, 29-30.

pied qu'eux, qui y avaient été depuis le matin, et qui avaient eu à supporter toute la fatigue et les heures chaudes de la journée. Le maître ne remet pas de sa main l'argent aux ouvriers, mais il est censé présent, et si l'on se plaint de lui à lui-même, ce n'est pas pour montrer de la franchise, mais parce qu'on espère qu'il octroiera un supplément de récompense. Il interpelle un de ceux qui parlaient le plus haut, et lui adresse une réponse dont tous les autres peuvent faire leur profit. De quoi se plaint ce compagnon [1] ? On lui donne ce qui lui est dû [2], et ce dont lui-même est convenu [3]. Il n'a qu'à emporter son salaire sans mot dire [4]. Est-il obligé d'être jaloux, parce qu'il plaît au maître de faire, sur son bien, des largesses à un autre [5] ? On devrait traduire à la lettre : « Faut-il que ton œil soit mauvais, parce que je suis bon ? » le « mauvais œil » étant, dans la Bible, l'expression imagée de la jalousie [6]. Cette méchanceté de l'œil chez l'ouvrier fait contraste avec la bonté du cœur chez le maître.

Cette parabole a, par elle-même, un sens très clair : le maître a été juste pour les ouvriers de la première heure, et bon pour les autres ; on n'a rien à lui reprocher ; s'il avait donné davantage aux premiers, on ne le blâmerait pas ; s'il avait donné plus aux

1. V. 13. ἑταῖρε (cf. Mt. xxii, 12) est une expression de familiarité condescendante, et impliquerait aisément dédain.

2. Au lieu de οὐκ ἀδικῶ σε. Sc. lit : « ne me fais pas d'ennuis », d'après Lc. xi, 7, ce qui substitue à l'idée du droit le bon plaisir du maître.

3. Il importe de faire valoir ici le consentement de l'ouvrier : συνεφώνησάς μοι. La leçon συνεφώνησά σοι (Ss. et autres témoins) vient peut-être moins d'une conformation voulue avec le v. 2 (où συνεφωνήσας δὲ μετὰ τῶν ἐργατῶν marque la réciprocité du contrat), que du désir d'attribuer la fixation du salaire au maitre seul, identifié à Dieu dans l'interprétation allégorique.

4. V. 14. ἆρον τὸ σὸν καὶ ὕπαγε n'indique pas de mépris pour le salaire ni de réprobation pour le réclamant, mais ce que celui-ci a de mieux à faire.

5. θέλω δὲ τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί. La leçon θέλω ἐγώ (B) transporte sur la personne l'accent qui doit viser l'acte de volonté. Le groupe des derniers est représenté par un individu, comme celui des plaignants. « *Ce* dernier » répond à « ces derniers », du v. 12. BDLZ omettent ἤ devant οὐκ ἔξεστίν μοι ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἐμοῖς ; probablement pour éviter la répétition de cette particule dans les deux premiers membres du v. 15. Que le premier ἤ soit authentique ou non, il ne faut pas construire, avec Ss. et Sc. : « *Si* je veux donner à ce dernier autant qu'à toi, n'ai-je pas le droit de faire ce que je veux de ce qui est à moi ? »

6. Cf. Mc. vii, 22, et, dans l'Ancien Testament, Prov. xxiii, 6 ; xxviii, 22 ; Eccli. xiv, 8, 10.

derniers, on aurait lieu de le critiquer ; il s'est montré équitable envers les premiers, généreux envers les derniers. Il en est de même pour le royaume des cieux, récompense unique accordée à des mérites différents en apparence et en réalité. L'admission des pécheurs au règne de Dieu était pour les pharisiens le renversement de la justice divine. Jésus leur enseigne que Dieu accorde comme une grâce aux pécheurs repentants ce qu'il donne aux justes comme une rémunération. Lui aussi dispose de son bien comme il lui plaît, et on ne peut l'accuser d'arbitraire, parce que le repentir tardif du pécheur le rend digne de la faveur qu'il reçoit ; le salut est le même pour tous ; au lieu de se plaindre que les pécheurs y arrivent, il faut louer le Père céleste de sa miséricorde aussi bien que de sa justice [1].

Au fond, la morale de cette parabole est la même que celle du Fils prodigue. Jésus n'a pas voulu enseigner que l'égalité absolue soit la loi du royaume céleste, car d'autres discours établissent une proportion de la récompense avec les sacrifices, et la distinction des places dans la cité éternelle [2] ; mais il écarte toute idée de privilège exclusif pour certains groupes, et proclame que Dieu est juste et bon pour tous les hommes de bonne volonté, sans distinction.

La conclusion : « Ainsi les derniers seront premiers, et les premiers seront derniers », ne s'adapte pas naturellement à la parabole, et, dans le sens que lui attribue Matthieu, elle la contredit. Elle peut s'entendre, à la vérité, conformément à l'idée dominante de la parabole, et par conséquent elle pourrait y avoir été rattachée dès l'origine, ou du moins dans la source de Matthieu. Comme tous les élus, justes irréprochables ou pécheurs convertis, participent au même bonheur, on peut dire, et avec une nuance de paradoxe qui n'est pas inouïe dans le langage de l'Évangile, que les premiers arrivés sont les moins bien récompensés, puisqu'ils n'ont rien de plus que les autres, et que les derniers venus sont les plus favorisés, eu égard au peu qu'ils semblent avoir fait pour mériter le royaume des cieux. L'égalité foncière de la rémunération peut s'accorder avec ce qui a été dit plus haut touchant la situation des apôtres dans la société des élus. La place qu'ils occuperont n'est pas une récompense, mais une fonction qui correspond au rôle

1. Jülicher, II, 466-467.
2. Cf. Lc. xix, 11-27 (parabole des Mines); Mt. xix, 28-29.

qu'ils ont à tenir avant l'avènement du Fils de l'homme. Il est certain d'ailleurs que la parabole des Ouvriers de la vigne n'a pas été prononcée dans la même occasion que l'instruction précédente. Peut-être y-a-t'il néanmoins un peu d'artifice dans le rapport de la sentence finale avec la parabole, qui ne connaît, dans son application vraie, ni premiers ni derniers. La sentence, au lieu de rendre plus intelligible la morale du récit aurait plutôt empêché de la saisir du premier coup. La mention de premiers et derniers dans la parabole aura appelé la sentence sur les premiers qui deviennent les derniers, et les derniers qui deviennent premiers. Jésus a pu faire cette déclaration plus d'une fois, non dans le sens qui vient d'être indiqué, mais pour signifier que les premiers dans l'opinion du judaïsme contemporain, les justes à la mode des pharisiens, seraient précédés dans le royaume par les derniers, publicains et pécheurs. Matthieu, qui n'a pas la parabole du Prodigue, et qui a corrigé celle de la Brebis perdue, a voulu corriger aussi celle des Ouvriers.

Les difficultés commencent dès que l'on veut donner à la parole concernant les premiers et les derniers le même sens que dans le morceau précédent, et elles deviennent insurmontables si l'on considère comme appartenant primitivement à la parabole la sentence : « Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. » Plusieurs anciens témoins omettent ce passage [1], que l'on regarde volontiers comme interpolé ici [2], d'après un autre endroit de l'Évangile [3]. L'addition semble, en effet, avoir été faite après coup et se présente comme une surcharge. Elle résulte d'une fausse interprétation, moyennant laquelle on substitue les « appelés » aux ouvriers de la première heure, et les « élus » à ceux de la dernière. L'économie primitive de la parabole ne comporte aucune exclusion, et n'a rien à voir avec le plus ou moins grand nombre des élus. Mais Matthieu, ne considérant dans la parabole que les derniers versets et l'antithèse des premiers et des derniers, voit dans la sentence : « Les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers », la substitution d'un peuple à un autre, de nouveaux élus du royaume à l'Israël incrédule [4] ; c'est pour ce motif qu'il

1. ℵBLZ. On le trouve dans Ss. CD, la plupart des mss. et versions.
2. Tischendorf, Hort, B. Weiss, Holtzmann, Schanz, etc.
3. Mt. xxii, 14.
4. Cf. Mt. xix, 30; xxi, 28-32, 43; xxii, 7-9, 14.

répète, à la fin de la parabole, la sentence qui termine le chapitre précédent, et dont la parabole même est censée le commentaire. La parole sur le petit nombre des élus ne s'accorde pas avec la parabole, mais elle s'accorderait avec le sens que lui attribue Matthieu, les appelés étant pour lui la masse des Juifs, et s'identifiant aux premiers de la parabole, tandis que les élus sont le petit nombre des croyants d'Israël, et s'identifient aux derniers. L'addition pourrait donc être authentique, et avoir été supprimée dans quelques témoins, parce qu'on ne la trouvait pas en rapport avec la parabole [1].

Quoi qu'il en soit, la parabole, entendue au sens de Jésus, n'avait en vue ni les Juifs et les Gentils, ni les pharisiens et les publicains, ni les différents âges du monde, ou ceux de l'homme, ni l'Église et le temps qu'on aura vécu dans la foi chrétienne [2] : ces interprétations allégoriques, et d'autres encore que l'on a pu faire, importent à l'histoire de l'exégèse, mais sont étrangères à l'intention primitive du récit, bien qu'elles remontent, en quelque façon jusqu'au rédacteur du premier Évangile, peut-être même jusqu'à la source écrite dont il dépend.

1. Jülicher, II, 470.
2. Opinion de Wellhausen, *Mt.* 100.

LXVI

L'AVENIR DU FILS DE L'HOMME

MARC, X, 32-45. MATTH. XX, 17-28. LUC, XVIII, 31-54 ; XXII, 24-30.

L'annonce de la passion et l'instruction à laquelle donne lieu la demande inconsidérée des fils de Zébédée semblent terminer une partie importante du second Évangile [1], où l'on dirait Jésus occupé surtout d'instruire et de former ses disciples. On peut soupçonner, en effet, une élaboration quasi systématique de toute cette partie, par un rédacteur travaillant sur une relation plus courte où il n'était point parlé des prophéties de la passion ni de l'inintelligence des apôtres. La rédaction de Matthieu, pour la dernière prédiction et l'incident qui suit, est dans un rapport étroit avec celle de Marc. Luc omet tout le passage concernant les fils de Zébédée [2]. Il a inséré, d'après une source particulière, dans le récit de la passion, le discours de Jésus aux disciples.

MARC, X, 32. Et ils étaient en route, montant à Jérusalem, et Jésus marchait devant eux ; et ils étaient troublés, et ceux qui le suivaient avaient peur. Et réunissant de nouveau les Douze auprès de lui, il se mit à leur dire ce qui devait lui arriver : 33. « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux chefs des prêtres et aux scribes, qui le con-

MATTH. XX, 17. Et Jésus, montant à Jérusalem, prit à part les Douze, et, en route, il leur dit : 18. « Voici que nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux chefs des prêtres et aux scribes, qui le condamneront à mort 19. et le livreront aux Gentils, pour qu'ils se moquent de lui, le flagellent et le crucifient ; et le troisième jour, il ressuscitera. »

LUC, XVIII, 31. Et réunissant près (de lui) les Douze, il leur dit : « Voici que nous montons à Jérusalem, et que va s'accomplir tout ce qui a été écrit par les prophètes au sujet du Fils de l'homme. 32. Car il sera livré aux Gentils, moqué, outragé, couvert de crachats; 33. et après l'avoir flagellé, on le fera mourir ; et le troisième jour il ressuscitera. » 34. Et eux ne comprenaient

1. VIII, 27-X, 45.
2. Sur l'espèce de compensation par IX, 54-55, voir *supr.* pp. 101-102.

damneront à mort et le livreront aux Gentils ; 34. et (ceux-ci) se moqueront de lui, cracheront sur lui, le flagelleront et le feront mourir ; et après trois jours il ressuscitera. »

rien de tout cela, et ce discours était inintelligible pour eux ; et ils ne savaient pas ce qui leur était dit.

Jésus approchait de Jérusalem, venant de la Pérée. Probablement il avait déjà passé le Jourdain et suivait le chemin de Jéricho. On pourrait croire que les disciples, après tout ce qu'il leur avait dit sur le sort qui l'attendait, étaient inquiets pour lui[1]. Mais ce n'est pas précisément le sens du texte, ni l'idée du narrateur qui va introduire la requête des fils de Zébédée. Si les disciples et l'entourage de Jésus craignent, c'est parce qu'ils ont le sentiment du danger auquel le Sauveur s'expose en allant à Jérusalem. Ce que le Christ va dire à ses apôtres n'était pas fait pour les rassurer, et n'est aucunement préparé par l'introduction historique. Peut-être le discours a-t-il consisté d'abord en une promesse du prochain avènement[2], à laquelle a pu se joindre, dans la réalité, une déclaration sur la nécessité, tant pour le Messie que pour les siens, d'exposer leur vie maintenant, afin de la gagner dans le royaume de Dieu. Toujours est-il que les disciples, ne sachant pas trop ce qui va se passer, redoutent l'avenir mystérieux dont ils s'approchent maintenant[3]. Le Sauveur, dans la pleine assurance de sa mission, marchait à leur tête. C'est lui qui les emmène à Jérusalem, et l'on dirait qu'ils ne le suivent qu'à regret. En dehors des disciples, il y avait un assez grand nombre de personnes qui s'étaient attachées aux pas de Jésus pour l'entendre, car on voit très bien qu'il ne s'agit pas d'une caravane de pèlerins, et qui partageaient plus ou moins l'inquiétude de ses disciples[4]. Peut-être ces gens se faisaient-ils une idée plus juste

1. Holtzmann, 159.
2. Cf. *supr.* p. 223.
3. Mc. 32. ἦσαν δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἀναβαίνοντες se rapporte aux disciples, qui sont en scène dans x, 23-27, x, 28-31 étant une sorte de parenthèse ou une surcharge.
4. καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο. La présence des ἀκολουθοῦντες est expliquée par x, 1. Le dernier membre de phrase, ο. δ. ἀ. ἐ., est omis par D, et d'autres témoins lisent καί au lieu de οἱ δέ, parce qu'on ne voyait pas le sens de ce passage.

du péril que Jésus affrontait, et n'en étaient-ils que plus effrayés. Matthieu et Luc auront omis ces détails, dont ils ne voyaient pas la portée, et dont ils étaient plutôt choqués.

Cependant le Sauveur prend à part les Douze, comme il avait déjà fait dans une circonstance antérieure [1], pour leur annoncer sa mort et sa résurrection. C'est la troisième fois qu'on trouve cette annonce dans les deux premiers Évangiles, et la quatrième fois dans Luc [2]. Les répétitions sont d'autant plus frappantes pour le lecteur, que Jésus semble toujours parler de sa passion pour la première fois, et que les disciples ont toujours l'air de ne pas comprendre. Ce défaut d'harmonie est particulièrement sensible dans Marc, où Jésus se met à « dire ce qui devait lui arriver », comme s'il ne l'avait pas fait encore auparavant [3], et dans Luc, où l'inintelligence des disciples devient de plus en plus inexplicable, si l'on prend les textes avec trop de rigueur. On n'a cependant que des indices bien incertains pour soutenir [4] que Luc, pour la seconde et la dernière prédiction, dépendrait d'une autre source en même temps que de Marc : il a pu varier ses formules à seule fin de ne pas se répéter. Marc lui-même pourrait dépendre de sources antérieures, et, au premier abord, l'on est assez tenté d'expliquer par la combinaison de sources parallèles ces prophéties de la passion qui se répètent en termes identiques, et que les apôtres sont toujours censés ne pas comprendre. Mais une autre hypothèse, qui n'exclut pas entièrement la précédente, et qui répondrait peut-être mieux à la réalité du problème, consisterait à admettre que Marc est fondé sur une relation où l'éventualité de la mort était seulement indiquée, et où l'espoir du prochain triomphe restait au premier plan. La rédaction qui sert de base à Matthieu et à Luc aurait été obtenue par l'insertion systématique de paroles très explicites touchant la passion et la résurrection ; et ces additions auraient été pratiquées pour que Jésus lui-même ne parût pas avoir été déçu par le dénouement de sa carrière ; pour que le récit évangélique répondît au thème ordinaire de l'en-

1. IX, 30-32, que vise καὶ παραλαβὼν πάλιν τοὺς δώδεκα, X, 32 *b* (Ss. omet πάλιν).

2. MC. VIII, 31 ; MT. XVI, 21 ; LC. IX, 22. MC. IX (12), 31 ; MT. XVII (12), 22-23 ; LC. IX, 44 ; XVII, 25 (cf. MC. IX, 12). *Supr*. pp. 17-19, 59-62.

3. Il y a subtilité à dire que dans MC. VIII, 31, IX, 36, Jésus ne parle que « théoriquement » (B. WEISS, *Mk*. 168) du sort réservé au Messie.

4. B. WEISS, *Lk*. 581. D'après J. WEISS, *Lk*. 569, Luc suivrait la source principale du proto-Marc.

seignement paulinien, et que l'insuffisance de la tradition représentée par les apôtres galiléens fût en même temps dénoncée, autant qu'elle pouvait l'être, et dûment corrigée.

Les détails du discours prophétique, tel que le rapportent Marc et Matthieu, sont dans la conformité la plus étroite avec le récit de la passion dans les deux premiers Évangiles. Le mot « crucifier [1] » se rencontre même dans Matthieu, au lieu de « faire mourir » [2]. Pour ce cas, du moins, il est évident que le fait a influencé la rédaction de la prophétie, et probablement sans que l'évangéliste en ait eu conscience ; car les deux autres écrivains n'auraient pas laissé un terme précis pour une expression vague, si celui-là leur eût été fourni par la tradition. Dans Luc, la passion n'est pas seulement prédite ; elle est présentée comme l'accomplissement des prophéties anciennes. La même idée reviendra plus loin dans les paroles adressées par le Christ ressuscité aux disciples d'Emmaüs [3]. La forme qu'elle revêt dans les deux passages appartient soit à Luc, soit à la tradition particulière qu'il représente. La réflexion de Luc sur l'inintelligence des apôtres n'a rien d'inattendu, puisqu'elle s'est déjà rencontrée en pareil cas [4]. On ne la trouve pas dans Marc ni dans Matthieu, parce que la démarche des fils de Zébédée et l'attitude que prennent à leur égard les autres disciples montrent suffisamment que l'idée d'un Messie souffrant n'avait encore aucune prise sur l'intelligence des compagnons de Jésus. Mais l'anecdote concernant les Zébédéides paraît, dès l'abord, avoir été conçue, dans la rédaction du second Évangile, pour remplacer la remarque ordinaire sur l'inintelligence des apôtres ; et Luc, pour ménager les deux disciples, comme il a, plus haut, ménagé Pierre [5], a pu se borner à reproduire par compensation, avec quelques variantes, et en la développant, la formule générale qui avait été employée dans un cas précédent.

1. Mt. 19. εἰς τὸ ἐμπαῖξαι καὶ μαστιγῶσαι καὶ σταυρῶσαι.

2. Mc. 34. καὶ ἐμπαίξουσιν αὐτῷ καὶ ἐμπτύσουσιν αὐτῷ καὶ μαστιγώσουσιν αὐτόν (D, Ss. omettent κ. μ. α., qui pourrait être addition d'après Matthieu) καὶ ἀποκτενοῦσιν (omis également dans D). Ss. : « le troisième jour » (cf. *supr.* pp. 18, 60).

3. Cf. xviii, 31, et xxiv, 25-27.

4. ix, 45 ; *supr.* p. 62.

5. Par l'omission de Mc. viii, 32-33 ; *supr.* p. 19.

Marc, x, 35. Jacques et Jean, les fils de Zébédée, s'approchèrent de lui pour lui dire : « Maître, nous voudrions que tu fisses pour nous ce que nous allons te demander. » 36. Et il leur dit : « Que voulez-vous que je fasse pour vous ? » 37. Et ils lui dirent : « Accorde-nous d'être assis, l'un à ta droite, l'autre à ta gauche, (quand tu seras) dans ta gloire. » 38. Et Jésus leur dit : Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que j'ai à boire, et recevoir le baptême dont je dois être baptisé? » 39. Et ils lui dirent : « Nous le pouvons. » Et Jésus leur dit : « Le calice que j'ai à boire, vous le boirez, et le baptême dont je dois être baptisé, vous le recevrez ; 40. mais pour ce qui est d'être assis à ma droite ou à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder ; (la place est) pour ceux à qui elle est destinée. »

Matth. xx, 20. Alors la mère des fils de Zébédée s'approcha de lui, avec ses deux fils, en se prosternant pour lui adresser une prière. 21. Et il lui dit : « Que veux-tu ? » Elle lui dit : « Ordonne que mes deux fils que voici soient assis, l'un à ta droite, l'autre à ta gauche, dans ton royaume. » 22. Et répondant, Jésus dit : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire ? » Ils lui dirent : « Nous (le) pouvons. » 23. Il leur dit : « Vous boirez en effet ma coupe ; mais pour ce qui est d'être assis à ma droite et à ma gauche, il ne m'appartient pas de l'accorder ; (la place est) pour ceux à qui elle est destinée par mon Père. »

Comme la seconde annonce de la passion, la troisième est suivie d'une querelle entre les disciples touchant les premières places du royaume des cieux. L'analogie des situations pourrait expliquer celle des incidents qui se produisent ; mais l'emploi des mêmes éléments traditionnels doit faire admettre comme seule vraisemblable l'idée de combinaisons parallèles, sur un fond commun de matériaux diversement arrangés. Une même pensée domine tout, à savoir, que le Christ viendra dans sa gloire, mais qu'il a dû mourir et ressusciter ; qu'il l'avait annoncé aux disciples, mais que les disciples n'avaient pas compris cette nécessité avant que les faits ne vinssent leur ouvrir les yeux sur la portée des enseignements que Jésus avait voulu leur donner. Une préoccupation didactique a influé sur la rédaction et même sur la conception des récits. La dispute pour la première place dans le royaume n'a pu se produire naturellement qu'après une déclaration sur le prochain avènement, où il n'était point question de la mort. L'annonce de la passion est comme interpolée entre les deux faits connexes.

Les deux fils de Zébédée, Jacques et Jean, comme s'ils n'avaient rien entendu de ce qui a été dit par Jésus touchant sa mort prochaine, et qu'ils eussent l'esprit tout rempli des douze trônes qui, selon Matthieu, ont été récemment promis à leur société [1], viennent tout près de Jésus pour lui demander les deux places d'honneur à ses côtés, au jour du grand jugement. Mais, n'osant pas formuler directement leur demande, ils prennent un détour : « Maître, nous voudrions bien que tu fisses pour nous ce que nous allons te demander ». Jésus, qui voit où se porte leur désir, déjoue leur petite ruse et les oblige à déclarer nettement ce qu'ils veulent [2]. On ne peut s'empêcher de soupçonner que c'est le rédacteur qui a dans l'esprit le passage de Matthieu sur les douze trônes, et qui attribue aux disciples l'idée que le Sauveur, selon la tradition plus ancienne, exprimait lui-même.

Dans le premier Évangile, ce ne sont pas les disciples qui font la demande. La responsabilité de cette démarche inconsidérée paraît d'abord transportée en grande partie sur la mère de Jacques et de Jean, Salomé [3]. Elle vient avec ses deux fils, et se prosterne devant Jésus, manifestant ainsi l'intention de lui adresser une requête. Jésus l'oblige à s'expliquer sans détour, en lui demandant ce qu'elle veut. Alors elle sollicite pour ses enfants ce que Marc leur a fait solliciter pour eux-mêmes. Seulement, dans Matthieu comme dans Marc, la réponse que Jésus fait à cette demande est adressée aux fils de Zébédée, non à leur mère. Comme on doit les supposer de connivence avec elle, cette particularité n'a rien d'invraisemblable. Mais la comparaison des deux textes éveille plutôt l'idée d'un remaniement partiel, opéré sur le récit du second Évangile par le rédacteur du premier. Ce rédacteur aura fait intervenir la mère pour décharger les fils.

Jésus rappelle Jacques et Jean au sentiment de la réalité. Il ne s'agit pas de choisir des sièges dans le royaume des cieux. Il faut d'abord passer par les souffrances et la mort, boire à la coupe du

1. Mt, xix, 28 ; *supr.* p. 221.

2. V. 37. δὸς ἡμῖν ἵνα εἷς σου ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ ἀριστερῶν καθίσωμεν ἐν τῇ δόξῃ σου. « Que nous soyons assis » ne s'accorde pas avec « dans ta gloire ». Tout s'explique si Marc transpose la donnée de Matthieu (*supr. cit.*) : « Quand le Fils de l'homme *s'assiéra sur son trône de gloire*, vous aussi, *vous serez assis* » etc.

3. Cf. Mc. xv, 40 ; Mt. xxvii, 56.

martyre, être baptisé de sang. Les images de la coupe et du baptême, c'est-à-dire de la submersion, sont empruntées au langage de l'Ancien Testament[1]. Matthieu n'a retenu que la première. La seconde, que Luc[2] emploie ailleurs, pourrait avoir été suggérée à Marc par le langage de Paul[3]. L'association des deux images est peu conforme à la simplicité ordinaire du langage évangélique, et celle du calice a presque l'air d'une allusion à la prière de Gethsémani. Néanmoins les deux images sont coordonnées[4], et la suppression de la seconde en Matthieu ne laisse pas d'être sensible. Mais ce qui est tout à fait singulier, c'est que les disciples, qui sont supposés ne pas comprendre Jésus quand il annonce clairement sa mort, paraissent l'entendre maintenant qu'il parle en figure. Il est vrai que l'évangéliste choisit tout exprès des métaphores, pour ne pas se contredire lui-même, et pour que la réponse des disciples atteste plus de bonne volonté que d'intelligence. Mais la mise en scène n'en est pas moins suspecte.

Les disciples sont ils prêts à subir le sort qui est réservé à leur Maître? Ils l'affirment avec l'assurance qu'ils montreront encore, ainsi que Pierre, la veille de la passion. Jésus ne discute pas cette bonne volonté, qui est réelle, bien que peu éclairée et sujette encore à défaillance. Il se contente de dire qu'ils souffriront en effet comme lui plus tard, ce qui ne peut guère s'entendre, en général, des dangers au milieu desquels s'exercera le ministère apostolique, mais spécialement du genre de mort qui les attend l'un et l'autre, et que le rédacteur évangélique avait présent à la pensée. Jacques a péri peu d'années après la passion[5]. La destinée de Jean est moins bien connue. D'après la tradition, une tradition peu sûre, Jean aurait survécu aux persécutions des Juifs, de Néron et de Domitien. Un témoignage de Papias, très controversé, il est vrai, et que plusieurs supposent influencé par l'Évangile, dit que les deux fils de Zébédée ont été martyrisés par les Juifs[6]. Quoi qu'il en soit, le texte ne

1. Cf. Is. LI, 17; Jér. XLIX, 18; LI, 7; Ps. XLII, 8; LXIX, 2, 3, 16; CXXIV, 4-5.

2. Cf. Lc. XII, 50; I, 892-893.

3. Rom. VI, 3.

4. V. 38. δύνασθε πιεῖν τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω, ἢ τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι (Ss. omet ὃ. ἐ. β.) βαπτισθῆναι;

5. Act. XII, 2.

6. Voir *QÉ*. 11. Jean a dû mourir à Jérusalem, non pas en même temps que son frère Jacques, en 44 (opinion de Schwartz, *Ueber den Tod der Söhne Zebe-*

peut signifier simplement qu'ils ont bu au calice des douleurs, et qu'ils ont été roulés dans les flots de l'angoisse, à l'exemple de leur Maître. Ils devront, comme Jésus, mourir pour l'Évangile. Pour celui qui a rédigé cette prédiction, la mort sanglante des Zébédéides était un fait acquis, appartenant au passé, comme la passion même de Jésus.

Quant à la place que Jean et Jacques réclament dans le royaume, Jésus ne peut la leur assigner : les places seront données à ceux pour qui Dieu les a préparées [1]; c'est le Père qui, d'avance, a décidé ces choses. Il n'appartient pas à Jésus de modifier ses décrets. En tant que Messie, il exécute la volonté divine et ne la règle pas ; il amène le royaume des cieux, il ne fixe pas les conditions de sa venue ; il est l'envoyé du Père, non l'arbitre des destinées.

Marc, x, 41. Et les dix (autres), ayant entendu cela, se mirent à s'indigner contre Jacques et Jean. 42. Et les appelant auprès (de lui), Jésus leur dit : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme chefs des nations les tiennent soumises, et que leurs princes exercent le pouvoir sur elles. 43. Or il n'en est pas ainsi pour vous. Mais celui qui voudra devenir grand parmi vous sera votre serviteur, 44. et celui d'entre vous qui voudra

Matth. xx, 24. Et les dix (autres), ayant entendu (cela), furent indignés contre les deux frères. 25. Et Jésus, les appelant auprès de lui, dit : « Vous savez que les chefs des nations les tiennent soumises, et que les princes exercent leur pouvoir sur elles. 26. Il n'en sera pas ainsi parmi vous. Mais celui qui voudra, parmi vous, devenir grand, sera votre serviteur ; 27. et celui qui voudra, parmi vous, être le premier, sera

Luc, xxii, 25. Et il y eut querelle entre eux, à qui serait regardé comme (le) plus grand. 25. Et il leur dit : « Les rois des nations les tiennent soumises, et ceux qui ont pouvoir sur elles sont appelés bienfaiteurs. 26. (Qu'il n'en soit) pas ainsi de vous ; mais que le plus grand parmi vous soit comme le plus jeune, et le chef, comme le servant. 27. Car qui est le plus grand, de celui qui est à table, ou du servant ? N'est-ce pas celui

daci, Berlin, 1904, qui accuse l'auteur des Actes d'avoir supprimé le martyre de Jean, pour laisser place à la légende d'Éphèse), mais après lui, et avant la composition du second Évangile. Wellhausen, *Lc.* 102.

1. Mc. 40. ἀλλ'οἷς (Ss. a lu : ἀλλ'ἄλλῳ, « à un autre », dans Marc, mais non dans Matthieu; mss. lat. « aliis ») ἡτοίμασται. Mt. 23, ajoute ὑπὸ τοῦ πατρός μου. On doit sous-entendre : δοθήσεται, « il sera donné », ou ἐστίν, « il appartient » de s'asseoir en telle place, à ceux à qui la place est prédestinée.

être le premier sera l'esclave de tous. 45. Car le Fils de l'homme aussi n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie comme rançon pour plusieurs. »

votre esclave ; 28. de même que le Fils de l'homme n'est pas venu afin d'être servi, mais afin de servir et de donner sa vie comme rançon pour plusieurs. »

qui est à table ? Et moi, au milieu de vous, je suis comme le servant. 28. Mais vous, vous êtes ceux qui ont persévéré avec moi dans mes épreuves. 29. Et moi, je vous attribue le royaume, comme mon Père me l'a attribué, 30. afin que vous mangiez et buviez à ma table, dans mon royaume, et que vous soyez assis sur des trônes, jugeant les douze tribus d'Israël. »

Les autres disciples sont censés avoir été témoins de la scène précédente ; ils ont entendu ce qui se disait. Comme ils sont dans les mêmes dispositions que Jacques et Jean, ils s'offusquent des prétentions de ceux-ci. Pourquoi donc veulent-ils être les premiers ? Chacun aurait souhaité avoir le siège de droite, ou tout au moins celui de gauche. Y a-t-on des droits particuliers lorsqu'on est fils de Zébédée ? Pour calmer tout le monde, Jésus, faisant venir le groupe des dix auprès de lui, avec les deux qui ont déjà reçu leur leçon, expose le principe d'après lequel tous doivent se comporter dans le présent, en attendant le règne glorieux dont il n'a pas à déterminer les conditions [1]. La leçon n'est pas tout à fait dans le sens de la question débattue, car il ne s'agit plus des droits de chaque apôtre, mais du devoir commun à tous. Cette leçon, authentique en substance, est rattachée à l'incident des Zébédéides par une combinaison rédactionnelle, comme celle du renoncement à la protestation de Pierre contre la première annonce de la passion.

Dans le monde, ceux qu'on regarde comme les maîtres des autres hommes, parce qu'ils ont le pouvoir de leur commander, se conduisent réellement en dominateurs, et tiennent leurs subordonnés en état de sujétion [2]. Tout autre sera, dans la société des disciples, c'est-à-dire, au point de vue des évangélistes, dans l'Église, la conception de l'autorité. La grandeur y est une charge, et la primauté un service. Les

1. Cf. Mc. ix, 33-35. Mt. xviii, 1-2, 4 ; Lc. ix, 46-47, 48 *b* ; *supr.* pp. 67-69.

2. Mc. 42. οἴδατε ὅτι οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν (non pas : « ceux qui ont l'apparence de l'autorité », mais « ceux qui ont qualité de chefs, qui sont reconnus comme tels » ; cf. Gal. ii, 9 ; Mt. 25. οἱ ἄρχοντες) κατακυριεύουσιν αὐτῶν καὶ οἱ μεγάλοι αὐτῶν κατεξουσιάζουσιν αὐτῶν. Ss. paraît avoir lu οἱ ἄρχοντες, et omet καὶ οἱ μεγάλοι κτλ.

vrais maîtres sont le grand nombre des inférieurs, dans l'intérêt desquels existent, travaillent et se dévouent ceux qui semblent supérieurs [1]. Le langage de Marc, autant qu'on en peut juger par les passages parallèles [2], est déjà influencé par celui de Paul, que l'evangéliste a peut-être en vue dans le disciple qui se fait tout à tous [3]. Mais l'influence de Paul est encore bien plus sensible dans la suite.

Le Fils de l'homme lui-même s'est soumis à la règle qu'il veut inculquer à ses disciples. Au lieu de venir comme un prince qui se fait servir, il est venu comme un serviteur qui travaille pour autrui. Mais son travail à lui était unique, car il avait à offrir sa propre vie, et à la sacrifier pour le salut d'un grand nombre [4]. Sa vie est la rançon qu'il apporte pour la rédemption des hommes. Elle est donnée pour tous ; mais tous ne profitent pas de ce suprême sacrifice. C'est pourquoi l'on peut dire, en considérant seulement les résultats, qu'elle a été donnée pour « plusieurs ». L'antithèse est entre le rédempteur unique et la pluralité des rachetés, comme dans les paroles de la cène, qui procèdent du même esprit et de la

1. Mc. 43. οὐχ οὕτως δέ ἐστιν (ἔσται) ἐν ὑμῖν· ἀλλ'ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν ἔσται ὑμῶν διάκονος, |44. καὶ ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔσται πάντων δοῦλος. Cf. I Cor. ix, 19.

2. Y compris Mc. ix, 35 ; *supr.* p. 72.

3. I Cor. ix, 19-23.

4. Mc. 45. καὶ γὰρ (Mt. 28. ὥσπερ) ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. On se demande s'il faut rattacher ἀντί à δοῦναι, en entendant : « à la place de ». ou bien à λύτρον, en traduisant : « pour, en échange de » ; et si λύτρον est « la garantie, la couverture », ou « le prix équivalent », ces deux interprétations correspondant à celles qui ont été proposées pour ἀντί. B. Weiss, *Mk.* 171, rattache ἀντί à δοῦναι, en entendant λύτρον au sens de prix suffisant. Il ne semble pas qu'on puisse écarter l'idée d'échange, qui devient ici celle de prix compensateur ; ἀντί ne doit pas être indépendant de λύτρον (cf. I Tim. ii, 6 : ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, passage qui peut dépendre de Marc), mais peut être gouverné en même temps par δοῦναι. Pour l'ensemble, cf. Rom. xv, 3 ; Phil. ii, 7-8 ; Gal. i, 4 ; ii, 20 ; Mc. 45 paraît conçu d'après ces passages. L'idée du « rachat de vie » était familière à l'évangéliste viii, 37 (*supr.*, p. 24). Cf. Holtzmann, *N T.* I, 295, 302 ; II, 108. A noter, dans D (Sc. et plusieurs mss. lat.), l'addition suivante, à la fin de Mt. 28 : ὑμεῖς δὲ ζητεῖτε ἐκ μικροῦ αὐξῆσαι καὶ μὴ ἐκ μείζονος ἐλαττωθῆναι, εἰσερχόμενοι δὲ καὶ παρακληθέντες δειπνῆσαι, μὴ ἀνακλίνεσθε εἰς τοὺς ἐξέχοντας τόπους, μήποτε ἐνδοξότερός σου ἐπέλθῃ, καὶ προσελθὼν ὁ δειπνοκλήτωρ εἴπῃ σοι· ἔτι κάτω χώρει, καὶ καταισχυνθήσῃ· ἐὰν δὲ ἀναπέσῃς εἰς τὸν ἥττονα τόπον καὶ ἐπέλθῃ σου ἥττων, ἐρεῖ σοι ὁ δειπνοκλήτωρ· σύναγε ἔτι ἄνω, καὶ ἔσται σοι τοῦτο χρήσιμον. Glose variante de Lc. xiv, 8-10.

même influence que celles-ci. Les disciples de l'Évangile doivent s'aimer les uns les autres. La hiérarchie qui s'établira parmi eux sera celle du dévouement progressif, jusqu'à l'absolue consécration de la vie et de la mort au service du prochain.

Marc a placé, d'après Paul, le service essentiel de Jésus dans sa mort rédemptrice; Jésus lui-même l'entendait plutôt de sa vie ou de son dévouement général à son œuvre, dans la vie et dans la mort. L'idée de la vie donnée en rançon appartient à un autre courant que celle du service [1]. Au fond, Marc interprète, à propos de la question des trônes, la leçon du service, comme il a interprété, après la confession messianique de Pierre, la leçon du renoncement : tous ces passages s'éclairent l'un par l'autre, et ils aident à comprendre l'interprétation de la dernière cène dans le second Évangile.

L'idée de mort et de rédemption est totalement absente dans la relation de Luc. La combinaison du troisième Évangile qui met la querelle sur les places après la dernière cène est conçue de la même façon que les autres récits parallèles ; elle met la dispute à la suite de paroles qui annoncent le prochain avènement du royaume céleste, et, en même temps, dans la perspective immédiate de la passion. L'artifice de la rédaction peut ne sembler pas très heureux; mais l'association des idées n'en est pas moins remarquable. On verra plus loin les chances qu'elle peut avoir d'être conforme à la réalité.

Luc assemble les paroles de Jésus touchant le devoir des apôtres, qui sont amenées, dans Marc et dans Matthieu, par la requête des fils de Zébédée, et ce qu'on lit dans le premier Évangile au sujet des trônes qui sont réservés aux Douze [2]. Tout en omettant l'incident des Zébédéides, il se trouve, comme Marc, avoir deux disputes sur les préséances : la première [3], certainement d'après Marc lui-même; et la seconde, d'après une source plus complète et plus originale que le premier récit de Marc. La mention de la table et du festin messianique n'expliquent pas l'insertion de ce morceau dans le récit de la cène eucharistique, et en sont plutôt la conséquence ; mais ce qui établit un rapport entre le discours et la cir-

1. μετάβασις εἰς ἄλλο γένος dit Wellhausen (*Mc.* 91), qui explique l'association par le service de la cène, où Jésus donne sa chair et son sang.

2. Mt. xix, 28 ; *supr.* p. 221.

3. ix, 46-48 ; *supr.* pp. 67-72.

constance de la cène est ce qu'on dit touchant la place des apôtres dans le royaume des cieux. La promesse de Jésus se trouve commenter l'idée indiquée par le Sauveur, lorsque, présentant le calice à ses disciples, il a déclaré qu'il ne prendrait plus de repas avec eux avant le festin qui les réunirait à lui dans le royaume éternel [1].

Les disciples se demandent qui d'entre eux doit être estimé plus grand que les autres [2]. Il est superflu de chercher le motif de cette querelle, attendu que le narrateur n'a eu en vue aucune circonstance particulière, mais qu'il a voulu seulement amener le discours par une phrase qui est une introduction littéraire encore plus qu'une fiction historique. Après avoir cherché qui était le traître, les disciples cherchent qui est le plus grand. Telle est l'idée du rédacteur, qu'il suffit d'énoncer pour en montrer l'artifice. Les apôtres ne sont pas censés se disputer les premières places dans le royaume, mais déjà dans le présent, les deux prétentions allant fort bien ensemble et n'ayant pas dû se distinguer en fait.

La préoccupation qui est attribuée aux Douze a été très réelle jusqu'à ce que la mort et la résurrection de leur Maître vinssent changer le cours de leur pensée. Jésus a combattu ces idées de grandeur et d'autorité dominatrice, qui sont directement opposées à l'esprit de l'Évangile. Luc écrit : « les rois » au lieu de : « ceux qu'on regarde comme chefs [3] ». Les mots : « Et ceux qui exercent le pouvoir sur les nations sont appelés bienfaiteurs [4] », sont une variante intentionnelle de ce qu'on lit dans les deux premiers Évangiles : « Et leurs grands exercent le pouvoir sur eux ». C'est un raffinement de la pensée primitive, avec une allusion, d'ailleurs exempte d'ironie, au titre de bienfaiteur (Evergète) ou sauveur (Soter), fréquemment attribué aux rois depuis le temps de la domination grecque. Les disciples de l'Évangile ne s'arrogeront

1. Lc. xxii, 16, 18.

2. V. 24. ἐγένετο δὲ καὶ φιλονεικία ἐν αὐτοῖς τὸ τίς αὐτῶν δοκεῖ εἶναι (D. τὸ τίς ἂν εἴη) μείζων. Il est arbitraire de sous-entendre : « aux yeux de Jésus » (B. Weiss, *Lk.* 696), et on ne doit pas traduire δοκεῖ par « qui avait l'air » (Bleek, *ibid.*) Cf. *supr.* p. 239, n. 2. La présence de ce mot s'explique par οἱ δοκοῦντες ἄρχειν (Mc. 42), qui était sans doute dans la source, et que Luc a remplacé par οἱ βασιλεῖς.

3. V. 25. οἱ βασιλεῖς τῶν ἐθνῶν κυριεύουσιν αὐτῶν. Cf. n. 2.

4. καὶ οἱ ἐξουσιάζοντες αὐτῶν (Ss. ajoute : « et qui font bien ») εὐεργέται καλοῦνται.

ni pouvoir dominateur ni titres pompeux. Ils suivront l'exemple de leur Maître, qui a mis sa grandeur au service de leur petitesse.

Le plus jeune s'oppose au plus grand, et s'identifie au servant [1], parce que, selon la coutume juive, suivie plus tard dans la communauté chrétienne [2], les fonctions de présidence et la préséance sont réservées aux anciens, et les fonctions de service aux jeunes gens. L'Evangile ne connaît que des services. Jésus le fait entendre en rappelant à ses disciples qu'il s'est toujours comporté au milieu d'eux et envers eux comme étant leur serviteur [3]. Le discours ne contient aucune allusion à la circonstance du repas pascal ni au lavement des pieds [4], que Jean [5] a bien plutôt conçu d'après ce passage. Il ne vise pas non plus directement la mission de Jésus, et moins encore sa mort, considérées comme service du salut, pour signifier que la vraie grandeur est dans un tel service, bien que Marc ait voulu l'entendre ainsi. La forme de la sentence dans Luc a un cachet primitif de vérité morale, qui fait ressortir le caractère spéculatif et théologique de l'interprétation que Marc en a tirée. Matthieu s'en inspire en un autre endroit [6], et a dû, par

1. V. 26. ὑμεῖς δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλ' ὁ μείζων ἐν ὑμῖν γενέσθω ὡς ὁ νεώτερος (D, mss. lat. Ss. Sc. μικρότερος; on n'a pas besoin de supposer avec B. Weiss, *Lk.* 638, que D n'a pas compris le sens de νεώτερος, terme plus recherché, qui peut avoir été suggéré par l'usage chrétien), καὶ ὁ ἡγούμενος ὡς ὁ διακονῶν (D, διάκονος).

2. Cf. Act. v, 6, 10, où les « jeunes gens » apparaissent comme précurseurs des « diacres » proprement dits (Holtzmann, 411).

3. V. 27. τίς γὰρ μείζων, ὁ ἀνακείμενος ἢ ὁ διακονῶν; οὐχὶ ὁ ἀνακείμενος; ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν εἰμι ὡς ὁ διακονῶν. D (Sc.) lit d'abord, complétant le v. 26 : μᾶλλον ἢ ὁ ἀνακείμενος; puis : 27. τίς γαρ μείζων, ὁ ἀ. ἢ ὁ δ.; ο. ὁ ἀ.; (plusieurs mss. lat. : « in gentibus quidem qui recumbit, in vobis autem non sic, sed qui ministrat », ce qui a l'air d'une paraphrase maladroite; chez les Juifs aussi le « servi » était censé plus grand que le « servant ») ἐγὼ γάρ ἐν μέσῳ ὑμῶν ἦλθον οὐκ ὡς ὁ ἀνακείμενος, ἀλλ'ὡς ὁ διακονῶν, 28. καὶ ὑμεῖς ηὐξήθητε ἐν τῇ διακονίᾳ μου ὡς ὁ διακονῶν, οἱ διαμεμενηκότες κτλ. Le v. 28 se trouve mieux amené, mais D n'en semble pas moins secondaire et glosé : la fin du v. 26 est considérablement alourdie; ἦλθον s'accorde mal avec le contexte, étant un verbe de mouvement, et vient de Mc. 45; le début du v. 28 manque de naturel; on y reconnait l'esprit et le langage du glossateur de Mt. 28, *supr.* p. 240, n. 4, fin.

4. Plusieurs commentateurs *ap.* B Weiss, *loc. cit.* Le verbe εἰμί marque un état, non une action particulière.

5. xiii, 1-20. Voir *QÉ.* 707.

6. xxiii, 11. ὁ δὲ μείζων ὑμῶν ἔσται ὑμῶν διάκονος.

conséquent, la trouver, dans le recueil de discours, à peu près telle qu'on la lit dans le troisième Évangile [1].

Entre cette déclaration et la promesse faite aux apôtres il n'y a pas proprement de transition [2]. Ce sont des pensées juxtaposées, entre lesquelles n'existe pas de lien logique autre qu'une certaine analogie de sujet, parce qu'elles ont été énoncées dans des circonstances diverses. L'éloge donné à la persévérance des apôtres est visiblement destiné à introduire la promesse, et l'on peut douter qu'il appartienne au texte original de celle-ci. L'allusion aux tentations du Christ répond plutôt aux spéculations du christianisme primitif qu'à une tradition historique, et l'ensemble de la formule traduit l'idée que l'évangéliste a voulu donner des apôtres. La promesse est adressée au collège des Douze encore censé complet. L'évangéliste s'abstient néanmoins de mentionner le nombre des trônes, qui correspond dans Matthieu à celui des tribus, pour n'avoir pas l'air d'en destiner un à Judas [3]. Certains commentateurs ont la précaution de faire sortir le traître avant que Jésus promette des trônes à ses apôtres fidèles. Ou bien la tradition primitive ignorait l'annonce de la trahison, ou bien ces paroles ne sont point ici dans leur cadre historique ; les retouches qu'on leur a fait subir pour les adapter au contexte semblent autoriser la dernière hypothèse, bien que la première puisse être vraie en elle-même.

Le royaume des cieux est attribué aux apôtres par une sorte de disposition solennelle [4], non une disposition testamentaire, puisqu'elle est analogue à l'acte par lequel Dieu a voulu attribuer le royaume à son Fils, mais une disposition authentique et définitive, une volonté suprême du Maître qui va les quitter. Comme Jésus en vient à parler de son royaume [5], on peut trouver que le ton du dis-

1. B. Weiss, *Lk.* 637.

2. V. 28. ὑμεῖς δὲ ἐστε οἱ διαμεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου. Cf. p. 243, n. 3. ὑμεῖς δέ n'oppose pas les disciples fidèles à des disciples infidèles ou à Judas, mais les disciples présents à Jésus lui-même, ἐγώ, v. 27.

3. D, Ss. Sc. etc. ont « douze trônes », ici comme dans Mt. xix, 20, et par son influence, à moins que ce ne soit la tradition, et non l'évangéliste, qui ait supprimé le chiffre dans Luc, à cause de Judas. Il est bien difficile de croire (avec B. Weiss, *Lk.* 640) que Luc soit primitif relativement à Matthieu.

4. V. 29. κἀγὼ διατίθεμαι ὑμῖν καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλείαν. Écho de la διαθήκη dont parle Mc. xiv, 24.

5. V. 30. ἵνα ἔσθητε... ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Ss. : « pour que vous mangiez et buviez avec moi » etc.

cours convient mieux au Christ glorieux qu'au Christ de l'histoire. Dans Matthieu, il n'est question que du jugement, non du festin messianique. La mention du festin aura été introduite ici pour le raccord avec la cène eucharistique [1]. On a supposé [2] que Luc avait pu avoir en vue, comme Matthieu, une participation des apôtres au jugement dernier. Cependant l'évangéliste semble avoir songé, conformément à la source primitive, à un privilège ordinaire, non à une fonction transitoire. Mais on ne saurait dire s'il entendait que les apôtres régneraient sur tous les élus, les Gentils étant incorporés aux tribus d'Israël, ou bien sur celles-ci seulement, que Jésus lui-même avait en vue, sans égard aux Gentils. Par la forme toute personnelle qu'il donne à cette attribution des trônes, Luc a fait en sorte que Jésus, qui se refusait, dans Marc, à déterminer la place de ses apôtres dans le royaume, dispose d'avance et souverainement de ces places pour les assigner à ses fidèles. Le texte de la promesse dans Matthieu ne suppose que la destination providentielle des douze trônes aux douze apôtres.

Il y avait donc une tradition qui promettait des trônes aux douze apôtres, et une autre qui, peut-être à propos des trônes convoités, invitait les apôtres à se regarder comme les serviteurs de leurs frères, à l'exemple de leur Maître. Marc n'a connu ou voulu retenir que la seconde. Matthieu a connu et retenu les deux, mais il les exploite séparément. Luc met bout à bout les deux traditions, avec une suture de sa façon. Toutes les deux peuvent être authentiques, attendu qu'elles sont également conformes à l'esprit de Jésus; mais elles n'ont pas le même objet; car la promesse des trônes concerne le rôle des apôtres quand arrivera le règne de Dieu, et l'obligation du service concerne aussi leur devoir dans le présent. La combinaison de cette leçon avec la demande des Zébédéides étant artificielle, la source de Luc serait primitive relativement à Marc. Aux prétentions qui se manifestaient dans le sein du collège apostolique Jésus aurait répondu en rappelant la loi du sacrifice évangélique. La requête des Zébédéides, qui remplace dans Marc la promesse des trônes, serait suspecte comme tradition historique. Luc doit avoir aussi mieux gardé le texte de la leçon.

1. B. Weiss, *Lk.* 639. Ce commentateur observe avec raison qu'il n'est pas du tout nécessaire d'être associé à la royauté pour manger avec le roi.

2. J. Weiss, *Lk.* 623.

Il est remarquable que Luc n'ait pas subi en ce point l'influence du second Évangile. Ou bien il n'a pas connu la rédaction actuelle, ou plutôt il a connu une source ou une rédaction plus ancienne, qu'il jugeait plus autorisée que celle-ci. On a vu plus haut que Marc lui-même présente un doublet, l'incident des Zébédéides et la leçon qui s'y rattache se trouvant correspondre à ce qui a été raconté d'une querelle des disciples et de l'avertissement touchant le premier qui doit se faire dernier et serviteur. Le rédacteur a gardé le développement de la leçon morale pour l'incident des Zébédéides, mais l'autre récit paraît primitif relativement à cet incident, et il a dû être anticipé et écourté, soit qu'il appartienne au fond original de Marc, soit qu'il ait été emprunté au recueil de discours. Dans un cas comme dans l'autre, l'incident des Zébédéides pourrait être une tradition historique plus précise que celle du recueil, mais l'idée d'une interprétation tendancieuse des données traditionnelles semble aussi devoir être prise en considération [1].

1. Cf. I, 96.

LXVII

L'AVEUGLE DE JÉRICHO

Marc, x, 46-52. Matth. xx, 29-34. Luc, xviii, 35-43.

Le miracle de Jéricho est lié de la façon la plus étroite à l'arrivée de Jésus à Jérusalem. Il contribue à exalter l'enthousiasme de la foule, pour la manifestation messianique sur la montagne des Oliviers. Dans Marc, il se trouve faire pendant à l'aveugle de Bethsaïde, et il prépare l'entrée messianique du Sauveur, comme le miracle de Bethsaïde prépare la confession de Pierre. Il est probable que l'évangéliste reconnaît au second miracle comme au premier une portée symbolique.

Marc, x, 46. Et ils arrivèrent à Jéricho ; et comme il sortait de Jéricho, avec ses disciples et une foule nombreuse, Bartimée, — le fils de Timée, — aveugle qui mendiait, était assis au bord du chemin. 47. Et apprenant que c'était Jésus de Nazareth, il se mit à crier en disant : « Jésus, fils de David, aie pitié de moi. » 48. Et plusieurs le reprenaient durement pour qu'il se tût. Mais il n'en criait que plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi. » 49. Et Jésus, s'arrêtant, dit : « Appelez-le. » Et on appela l'aveugle en lui disant : « Courage ! lève-

Matth. xx, 29. Et comme ils sortaient de Jéricho, une foule nombreuse les suivit ; 30. et voilà que deux aveugles, assis au bord du chemin, ayant appris que Jésus passait, crièrent en disant : « Aie pitié de nous, fils de David. » 31. Et la foule les reprit durement pour qu'ils se tussent. Mais ils crièrent plus fort, disant : « Seigneur, aie pitié de nous, fils de David. » 32. Et Jésus, s'arrêtant, les appela et dit : « Que voulez-vous que je vous fasse ? » 33. Ils lui dirent : « Seigneur, que nos yeux soient ouverts. » 34. Et Jésus, ému de compas-

Luc, xviii, 35. Or, comme il approchait de Jéricho, un aveugle était assis au bord du chemin, demandant l'aumône. 36. Et entendant passer la foule, il demanda ce que c'était. 37 Et on l'informa que c'était Jésus de Nazareth qui passait. 38. Et il cria, disant : « Jésus, fils de David, aie pitié de moi. » 39. Et ceux qui marchaient devant le reprenaient durement pour qu'il se tût. Mais lui criait beaucoup plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi. » 40. Et Jésus, s'étant arrêté, ordonna qu'on le lui amenât. Et quand il se fut approché, il

toi; il t'appelle. » 50. Et jetant son manteau, et se levant promptement, il vint auprès de Jésus. 51. Et Jésus, lui adressant la parole, dit : « Que veux-tu que je te fasse ? » Et l'aveugle lui dit : « Maître, que je voie. » 52. Et Jésus lui dit : « Va, ta foi t'a sauvé. » Et aussitôt il recouvra la vue, et il le suivit dans le chemin. »

sion, leur toucha les yeux ; et aussitôt ils recouvrèrent la vue et le suivirent.

lui demanda : 41. « Que veux-tu que je te fasse? » Et il dit : « Seigneur, que je voie. » 42. Et Jésus lui dit : « Vois. Ta foi t'a sauvé. » 43. Et aussitôt il recouvra la vue, et il le suivit en glorifiant Dieu ; et tout le peuple, voyant cela, adressa des louanges à Dieu.

Nonobstant les divergences notables que présentent les trois relations, il s'agit évidemment d'un même fait, et non de trois ou de deux miracles distincts[1]. Mais pourquoi Matthieu parle-t-il de deux aveugles au lieu d'un, et pourquoi Luc place-t-il la guérison de l'aveugle à l'entrée de Jéricho, tandis que les autres Synoptiques la mettent à la sortie, c'est ce qu'on n'explique pas d'une manière satisfaisante en disant qu'il y a eu réellement deux aveugles, dont l'un au moins demanda sa guérison au Sauveur avant l'entrée à Jéricho, et qui furent guéris tous deux à la sortie. La tradition de Marc ne connaît qu'un seul aveugle. Le rédacteur du premier Évangile en a mis deux, suivant un procédé dont on a remarqué déjà plusieurs fois l'application[2]. Il est très vraisemblable qu'il a voulu introduire deux aveugles dans le récit emprunté par lui à Marc, parce qu'il avait omis de raconter séparément la guérison de l'aveugle de Bethsaïde. Quant à la transposition opérée par Luc, elle a son origine dans une licence de rédaction : l'évangéliste a voulu amener plus convenablement l'histoire de Zachée, en la faisant précéder par la guérison de l'aveugle. La visite à Zachée ne pouvait se faire que dans Jéricho. Luc ménage au Christ une entrée solennelle, préludant à la manifestation sur le mont des Oliviers, et il met le miracle auparavant, afin d'expliquer la présence de la foule autour de Jésus, dans Jéricho. Le rapport des récits avec la parabole des Mines invite à penser que l'évangéliste a voulu figurer dans la guérison de l'aveugle la conversion des

1. « Omnia enim sunt adeo similia, ut non videantur diversa esse posse miracula. » MALDONAT, I, 420.
2. I, 803-804 ; 827-830.

judéo-chrétiens, et dans le cas de Zachée celle des Gentils, les deux devant se produire avant le grand avènement que Luc a trouvé annoncé dans la parabole. Le récit de Marc est la source d'où provient celui de Luc. Le rédacteur du premier Évangile paraît l'avoir également utilisé en le modifiant et l'abrégeant.

Jésus est censé venir des bords du Jourdain, qu'il a franchi après avoir voyagé en Pérée. La ville de Jéricho, située à douze ou treize kilomètres à l'ouest du Jourdain, à trente kilomètres au nord de Jérusalem, est la dernière station qu'il doit faire avant d'atteindre le terme de sa route. Cette ville était un des endroits les plus fertiles de la Palestine. Hérode le Grand y avait fait de grandes constructions, et il y possédait un palais magnifique, où il mourut. Marc fait observer que le Sauveur, en sortant de Jéricho, était accompagné d'une foule nombreuse, qui le suivait avec ses disciples, parce que la foule a un rôle dans le miracle qui va être raconté. Comme Jésus s'en allait prêchant[1], la foule qui l'accompagne n'est pas une société quelconque de pélerins ; ce sont des gens que sa parole a gagnés au moins provisoirement. Luc[2] n'a pas mal interprété leurs dispositions en disant qu'ils croyaient à la manifestation imminente du royaume de Dieu.

A la sortie de Jéricho, sur la route assez fréquentée, quoique médiocrement sûre, qui menait à Jérusalem, il y avait un aveugle, accoutumé sans doute à venir en cet endroit pour solliciter la charité des passants. Cet homme s'appelait Bar-Timée, c'est-à-dire le « fils de Timée »[3]. Bartimée est un nom patronymique employé comme nom propre. Le nom de Barthélemy fournit un exemple du même genre. Il n'y a donc pas lieu de supposer que Timée, le père de l'aveugle, aurait été un personnage connu de l'évangéliste. Mais le nom de l'aveugle, dont on dit qu'il suivit Jésus après sa

1. Cf. Mc. x, 1, 32. Dans x, 46, D lit ἔρχεται, au lieu de ἔρχονται ; et ἐκεῖθεν μετὰ τῶν κτλ. au lieu de ἀπὸ Ἰερειχὼ καὶ τῶν κτλ.

2. xix, 11.

3. V. 46. ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτίμαιος, τυφλὸς προσαίτης, ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν. Plusieurs témoins lisent προσαιτῶν (D, ἐπαιτῶν), et renvoient ce mot après τὴν ὁδόν. Ss. : « Timaï Bartimaï, homme aveugle, était assis au bord du chemin et mendiait. » Cette leçon du syriaque vient de ce qu'on n'a pas traduit ὁ υἱός ; on ne pouvait le traduire sans répéter deux fois Bar-Timaï. On suppose que Marc a voulu expliquer le nom, mais la manière dont cette explication se présente (cf. III, 17 ; V, 41, etc.) inviterait plutôt à voir une glose dans ὁ υἱὸς Τιμαίου.

guérison, aurait pu n'être pas ignoré des premiers disciples, et rien n'empêcherait qu'il se fût conservé dans la tradition. Bien que Timée ait l'apparence d'un nom grec, il est possible que ce soit un nom sémitique légèrement modifié. En tout cas, l'on n'est pas fondé à chercher dans quelque étymologie incertaine[1] un prétexte pour traiter comme fictif le nom de Bar-Timée, bien que ce nom, au fond, ne soit ni plus ni moins garanti historiquement que ceux de Jaïr et de Joseph d'Arimathée.

L'aveugle était assis, à son ordinaire, sur le bord de la route, quand il entendit le bruit d'une foule qui passait devant lui. Par un sentiment tout naturel de curiosité, il s'informe de ce que c'est, et on lui apprend que Jésus de Nazareth vient sur le chemin. L'aveugle avait sans doute entendu parler de Jésus, puisqu'il n'a pas besoin d'autre explication, et il se met à interpeller le Sauveur en lui donnant la qualité de Messie[2]. La réserve que Jésus imposait à ses disciples a donc cessé, puisque l'on commence à proclamer autour de lui qu'il est le Christ, sans que lui-même s'y oppose. On a dû dire à l'aveugle que Jésus de Nazareth était le Messie, puisque l'aveugle l'invoque par ce titre. Ceux qui l'ont dit croyaient certainement que le royaume de Dieu allait s'accomplir tout de suite, et cette circonstance jette un jour significatif sur les sentiments qui animaient Jésus lui-même. Lui aussi voyait l'avènement prochain, bien qu'il ne se dissimulât point le grand risque de la démarche qu'il faisait. On doit avouer cependant que l'acclamation messianique de l'aveugle n'est guère mieux préparée dans le récit que les déclarations des possédés pendant le ministère galiléen.

Matthieu fait parler et agir simultanément les deux aveugles[3], comme plus haut les deux possédés de Gérasa, ou plutôt il s'est contenté de mettre au pluriel ce qui, dans la source, avait rapport au seul aveugle qui fut guéri à Jéricho. L'aveugle, tout en pro-

1. Cf. Schmiedel, *E B.* I, 491, qui se prononce contre l'interprétation symbolique. טמאי pourrait signifier « l'impur », mais non « l'aveugle », et c'est le père de l'aveugle qui s'appelait טמאי.

2. V. 47. καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν, ἤρξατο κράζειν καὶ λέγειν· υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με.

3. V. 30. καὶ ἰδοὺ δύο τυφλοὶ (il est tout naturel que Matthieu laisse tomber le nom de Bartimée) καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν, ἀκούσαντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει ἔκραξαν λέγοντες· κύριε (omis dans ℵ D), ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς (B etc. ; ℵCD, etc. : υἱέ) Δαυείδ.

clamant la messianité de Jésus, demande sa propre guérison. Mais ses cris déplaisent à plusieurs personnes de la troupe, non sans doute qu'elles ne voulussent pas reconnaître Jésus pour le Messie, mais parce que cette déclaration leur semblait prématurée, et qu'elles la réservaient pour l'arrivée à Jérusalem, ou plus probablement parce que les cris de l'aveugle les importunaient, sans autre motif, et qu'elles auraient souhaité que la marche ne fût pas retardée par un arrêt du Sauveur près de cet homme. Mais l'aveugle ne se déconcerte pas pour si peu. Il n'en crie que plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi [1]. »

Jésus, qui était maintenant à peu de distance, entend sa prière, s'arrête et dit qu'on le fasse approcher. On l'avertit, et jetant son manteau à l'endroit où il se trouvait[2], il vient près du Sauveur. Ces détails sont omis dans Mathieu, qui se contente de faire appeler les deux aveugles par Jésus. Selon sa coutume, le Christ, avant de guérir l'infirme, lui fait faire un acte de foi : « Que veux-tu que je te fasse? [3] » L'aveugle demande à recouvrer la vue, manifestant ainsi qu'il a une entière confiance dans le pouvoir de Jésus. Sans le toucher, comme il a fait pour l'aveugle de Bethsaïde, le Sauveur l'assure que sa foi est exaucée, et l'homme recouvre la vue, selon son désir. On infére de là [4] que ce n'était pas un aveugle de naissance, mais un homme qui avait une maladie d'yeux. Une fois guéri, il se joint à la foule qui accompagnait Jésus. Luc ajoute qu'il glorifiait Dieu, et que le peuple en fit autant : conclusion facile à déduire du fait lui-même, et qui arrondit la narration [5].

Certaines particularités du récit de Marc, négligées par Matthieu, n'ont pas été non plus reproduites dans le troisième Évangile, à savoir le nom de l'aveugle, les paroles qu'on dit à celui-ci pour le faire venir près de Jésus, le manteau jeté sur la route. Ces omissions s'expliquent aisément dans un travail de seconde main, et il n'est pas nécessaire de supposer [6] que l'évangéliste aurait eu à sa dispo-

1. Dans Mt. 31, comme au v. 30, si ce n'est que ℵD ont aussi κύριε.

2. Mc. 50. Au lieu de ἀποβαλών, Ss. a lu ἐπιβαλών : l'aveugle prend son manteau au lieu de le jeter (cf. xi, 7).

3. Mc. 51 (Lc. 41). τί σοι θέλεις ποιήσω ; Mt. 32. τί θέλετε ποιήσω ὑμῖν ;

4. Mc. ῥαββουνί (Matthieu et Luc remplacent ce mot araméen par κύριε), ἵνα ἀναβλέψω. V. 52. καὶ εὐθὺς ἀνέβλεψεν.

5. Lc. 43 est développement analogue à vii, 16 ; ix, 43.

6. J. Weiss, *Lk.* 570.

sion un texte, — ce serait plutôt une source qu'une première rédaction de Marc —, où ces particularités ne se seraient pas rencontrées, bien que l'hypothèse ne soit ni impossible ni invraisemblable. Il est à noter que, dans Marc, l'aveugle, qui tout à l'heure proclamait Jésus fils de David, se contente de l'appeler « maître » quand il arrive près lui. Cet indice pourrait faire soupçonner que le récit n'avait pas d'abord la couleur messianique qu'il a maintenant, et que peut-être même le rédacteur en a changé la place géographique et chronologique, mais on ne saurait l'affirmer avec une probabilité suffisante.

Dans Matthieu, les deux aveugles demandent ensemble que leurs « yeux soient ouverts » [1], ce qui pourrait attester la préoccupation de les présenter comme des aveugles de naissance, quoique l'évangéliste dise aussi pour conclure, qu'ils « recouvrèrent la vue [2] ». Il n'est pas question de la foi comme principe de la guérison. Jésus guérit les deux aveugles en les touchant, d'après ce qui est raconté dans Marc [3] pour l'aveugle de Bethsaïde. C'est à la pitié du Christ, non à la foi de l'aveugle, que le miracle est expressément rapporté.

1. V. 33. κύριε, ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν. Cf. ix, 30. Le rapport avec II Rois, vi, 17, n'est que pour l'expression et non pour l'idée. Cf. Jn. ix, 10, 14, 21, 26, 30, 32. Sc. ajoute à la prière des aveugles : « et que nous te voyions ». Lat. *c*. lit à la fin du v. 33 : « Quibus dixit Jesus : Creditis posse me hoc facere ? Qui responderunt ei : Ita, Domine. » Importé de ix, 28.

2. V. 94. καὶ εὐθέως ἀνέβλεψαν. Cf. Jn. ix, 12, 18 ; *QÉ*. 592.

3. viii, 23 ; I, 1008.

LXVIII

ZACHÉE

Luc, xix, 1-10.

A n'en juger que par la précision des détails, qui est particulièrement sensible au commencement, l'histoire de Zachée pourrait avoir été puisée dans une tradition sûre, et certains critiques[1] se croient en mesure de désigner la source où Luc est allé la prendre. Néanmoins elle porte, dans sa forme actuelle, la marque particulière de l'évangéliste, et se tourne en leçon analogue à celles qui ressortent des paraboles du Riche, du Pharisien, de l'Économe infidèle. Elle se présente en même temps comme un doublet de l'anecdote relative au publicain Lévi[2]. Le rapport entre ces deux récits, pour ce qui est du schéma narratif, est à peu près le même que celui qui existe entre les deux résurrections, celle de la fille de Jaïr et celle du jeune homme de Naïn. Dans Lévi et dans Zachée Luc a vu le type des païens pécheurs, qui se convertissent à l'Évangile. Mais la préoccupation allégorique est bien plus sensible dans l'histoire de Zachée, qui semble venir ici à cause de la signification qu'on veut lui donner, et non par l'influence d'une source autorisée qui aurait contenu le même récit, sans arrière-pensée symbolique.

On a déjà vu [3] que, selon l'économie du récit de Marc, qui est primitif relativement à Luc, la visite à Zachée aurait dû être placée avant la guérison de l'aveugle, et non après. Du reste, il n'y a pas de lien étroit entre les deux faits ; ils sont rapprochés en vertu d'une combinaison littéraire qui paraît fondée sur le sens que l'évangéliste leur attribue symboliquement.

Luc, xix, 1. Et entrant, il traversait Jéricho. 2. Et il y avait un homme appelé Zachée, lequel était chef des publicains et fort riche, qui cherchait à voir qui était Jésus, et ne le pouvait pas, à cause de la foule,

1. Par ex. B. et J. Weiss.
2. Lc. v, 27-32; I, 482-492.
3. *Supr.* p. 248.

parce qu'il était petit de taille. 4. Et courant en avant, il monta sur un sycomore, afin de le voir, parce qu'il devait passer par là. 5. Et quand il fut arrivé en cet endroit, Jésus, levant les yeux, lui dit : « Zachée, descends vite, car il faut que je loge aujourd'hui dans ta maison. » 6. Et il descendit promptement et le reçut avec joie. 7. Et à cette vue, tous murmuraient, disant : « C'est chez un homme pécheur qu'il est allé prendre gîte. » 8. Cependant Zachée, s'avançant, dit au Seigneur : « Seigneur, je vais donner aux pauvres la moitié de mes biens ; et si j'ai fait quelque tort à quelqu'un, je lui rends le quadruple. » 9. Et Jésus dit à son sujet : « Aujourd'hui le salut est arrivé à cette maison, parce que lui aussi (Zachée) est un fils d'Abraham. 10. Car le Fils de l'homme est venu pour chercher et sauver ce qui était perdu. »

Jésus est censé entrer à Jéricho avec la foule assez nombreuse qui l'accompagnait quand il a guéri l'aveugle ; cette foule s'accroît maintenant par l'affluence des gens qui s'empressent pour le voir à son passage. Parmi ces derniers se trouvait un certain Zachée, probablement de race palestinienne, car il portait un nom sémitique [1]. Il ne faut pas demander comment l'évangéliste, qui ne sait pas ou ne veut pas savoir le nom de l'aveugle, connaît celui de ce nouveau personnage. Zachée était chef des publicains [2], soit qu'il eût à ferme la perception des taxes pour la ville de Jéricho, soit qu'il fût simplement le premier agent du fermier général en cette ville. Le commerce de Jéricho devait être alors assez important, et avait surtout pour objet le baume. Zachée s'était enrichi dans son métier, non sans pressurer parfois le contribuable.

Zachée désirait beaucoup voir Jésus, par un sentiment de curiosité qui n'avait rien de malveillant, et il avait pensé le reconnaître au passage dans la troupe qui lui faisait cortège. Il aurait pu, en effet, discerner le Maître parmi ses disciples, s'il avait été à même de voir les personnes qui étaient au milieu de la rue. Mais il y avait presse, et Zachée était petit, de sorte qu'il ne pouvait rien voir. Il eut alors l'idée de courir en avant et de monter sur un arbre d'où il dominerait le chemin. Cet arbre pouvait se trouver au bord de la route, ou tout près, dans un jardin ou devant une maison, et il n'y a pas lieu de supposer que Zachée sortit de la ville. Du haut de son

1. *Ζακχαῖος*, זכי « pur ». WELLHAUSEN, *Lc.* 103, y voit une forme abrégée de Zacharie.

2. ἀρχιτελώνης.

sycomore, il voyait venir Jésus. Et le Sauveur, en passant devant lui, leva les yeux et l'interpella : « Zachée descends vite, il faut [1] », c'est-à-dire la volonté de Dieu est « que je loge aujourd'hui dans ta maison. » L'évangéliste ne dit pas comment Jésus avait connu Zachée. Il est peu probable qu'il l'eût rencontré auparavant, puisque Zachée lui-même ne le connaissait pas. On pourrait supposer que le cortège avançait lentement ; l'attention des personnes qui entouraient Jésus, et parmi lesquelles se trouvaient des habitants de Jéricho, avait été attirée par la présence de Zachée sur l'arbre ; son nom fut prononcé autour du Sauveur ; c'est même à cause de cette circonstance que Jésus regarde vers l'arbre et trouve dans cet homme, si désireux de le voir, celui qui mérite de lui donner l'hospitalité [2]. Mais le narrateur ne semble pas préoccupé de ces circonstances, et, vu le caractère du récit, il est bien plus probable que Jésus est censé avoir connu « en esprit » le nom, la personne et les dispositions de Zachée. Toujours est-il que l'empressement du publicain à voir le Christ [3] lui mérite la faveur de le recevoir.

Ravi d'un tel honneur, Zachée descend promptement du sycomore, et conduit Jésus chez lui. A partir de cet endroit, le récit devient plus vague. La suite laisse entendre que Jésus n'entre pas seul. Ses disciples et sans doute aussi quelques autres personnes pénètrent avec lui dans la maison de Zachée. La foule et surtout les pharisiens qui pouvaient s'y trouver sont scandalisés encore une fois de le voir frayer ainsi avec les publicains [4]. En apparence, le récit tend seulement à montrer, dans la visite du Sauveur à Zachée, un trait de sa bienveillance à l'égard des pécheurs, et du peu de cas qu'il fait des préjugés pharisaïques.

Le narrateur n'entre pas dans les détails de l'hospitalité qui est donnée à Jésus. A un certain moment, quand le Sauveur est entré, — il serait arbitraire de supposer que c'est après de longs entretiens [5] du Christ avec son hôte, — celui-ci prend la parole [6] pour annon-

1. V. 5. σήμερον γὰρ ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι.
2. Conformément à Mt. x, 11. Holtzmann, 398.
3. Cf. Jn. xii, 21.
4. Reprise de v, 30 ; xv, 2.
5. J. Weiss, *Lk.* 572.
6. V. 8. σταθεὶς δὲ Ζακχαῖος εἶπεν πρὸς τὸν κύριον (Ss. : « à Jésus ») ne marque pas la solennité du discours ; on y relèverait plutôt un embarras de la transition entre la donnée générale du v. 7, et la leçon particulière que Luc veut amener. Zachée est en face de Jésus, et lui parlant, dans sa maison.

cer une grave décision qu'il vient de prendre sous l'impression profonde que lui avait causée la présence de Jésus dans sa demeure, ou tout simplement la condescendance [1] que le Sauveur a témoignée en venant chez lui. Sachant que sa fortune a été en partie mal acquise, il est résolu à réparer autant qu'il est en lui les torts généraux ou particuliers causés à son prochain. Par une sorte de restitution générale, il donnera la moitié de ses biens aux pauvres. Quant à ceux dont il a extorqué plus qu'ils ne devaient légitimement, il leur rendra au quadruple ce qu'il leur a pris. C'était la proportion établie par la Loi pour la compensation d'un vol [2] ; pour les cas de fraude, la législation du Pentateuque exigeait seulement un cinquième en plus du dommage causé [3]. Zachée renonçait-il en même temps à son emploi ? C'est ce qu'il est impossible de savoir. L'évangéliste se soucie beaucoup moins de renseigner son lecteur sur la vie de Zachée, que de montrer en sa personne l'exemple d'un publicain sauvé, c'est-à-dire du païen converti, et du bon fidèle qui, maintenant, dans l'Église, donne son bien aux pauvres. C'est peut-être pour ce motif que l'on ne dit pas de Zachée qu'il ait suivi Jésus, comme on l'a dit pour l'aveugle de Jéricho.

La déclaration finale du Christ, réponse indirecte aux critiques dont sa propre conduite venait d'être l'objet, est destinée à faire valoir la miséricorde divine à l'égard des pécheurs. Cette réponse n'est pas bien amenée, et elle manque d'unité : on la dirait faite de deux morceaux, pour répondre à la double préoccupation qui s'est fait jour antérieurement dans le récit [4]. Jésus observe [5] que Zachée s'est montré vrai fils d'Abraham par la foi et le repentir : ainsi convient-il que le salut soit entré avec le Sauveur dans sa maison [6]. Et pourquoi donc le Fils de l'homme vient-il, si ce n'est

1. B. Weiss, 584.

2. Ex. xxi, 37.

3. Lév. v, 24.

4. Le v. 9 se rattache plus ou moins naturellement au v. 8, tandis que le v. 10 est en rappport avec le v. 7.

5. Étant donné ce qui suit, εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς (v. 9) ne peut pas signifier : « Jésus lui dit », mais : « Jésus dit à son sujet » (cf. xviii, 9). L'équivoque résulte de la confusion qui existe depuis le v. 7. La déclaration du v. 9 serait plus naturellement adressée à Zachée ; mais, à cause du v. 10, qui concerne les malveillants du v. 7, tout le discours est pour ceux-ci.

6. σήμερον σωτηρία τῷ οἴκῳ τούτῳ ἐγένετο, καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν. Cf. Rom. iv, 1-24 ; Gal. iii. 9.

pour sauver les pécheurs qui consentent à faire pénitence [1] ? L'unité de tous ces propos se fait dans le sens allégorique du tableau. La première partie du discours ne tend pas à justifier Jésus d'être entré chez un publicain, comme si le Christ voulait dire qu'il avait bien le droit d'entrer chez un juif, et qu'il ne serait pas entré chez un païen [2]. Une telle interprétation ne répond pas mieux à la teneur du texte qu'à l'esprit de l'évangéliste.

Les interprètes se sont demandé si Zachée était ou non juif d'origine. Son nom ne prouve pas qu'il fût israélite. D'autre part, la réflexion du Sauveur ne suppose pas nécessairement que Zachée ait été fils d'Abraham selon l'esprit, et non selon la chair. La question peut donc sembler indécise. Mais il est au moins probable que Luc, en racontant l'histoire du publicain pénitent, a songé au salut des Gentils. Peut-être serait-il un peu risqué de voir dans Zachée sur son arbre la figure de la Gentilité croyante, greffée sur le tronc d'Israël [3] ; mais, étant donné l'esprit de l'évangéliste, tout porte à croire que Zachée et sa maison représentent les Gentils à qui le salut arrive, et que ce nouveau fils d'Abraham fait pendant à la fille d'Abraham, dont Luc a parlé plus haut [4], et qui, représentant l'Israël croyant, a été guérie dans la synagogue. Si Jésus s'en tient à une déclaration analogue à celle qu'il a faite à propos de Lévi, c'est que l'évangéliste ne veut pas briser la perspective de l'histoire ; mais dans « ce qui est perdu » il entend les Gentils, bien plus que « les brebis égarées de la maison d'Israël [5] ».

1. V. 10. ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (l'emploi de cette formule peut être un indice de rédaction secondaire) ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός. D'après xv, 1-7, et peut-être avec l'arrière-pensée de corriger Mt. x, 6 ; xv, 24.

2. Wellhausen, *Lc.* 104.

3. Rom. xi, 17-18. Holtzmann, 399.

4. xiii, 16 ; *supr.* p. 118.

5. Mt. xv, 24, *supr. cit.*

LXIX

AU MONT DES OLIVIERS

MARC, XI, 1-11. MATTH. XXI, 1-11. LUC, XIX, 28-44.

Jésus est censé venir directement de Jéricho à Jérusalem au cours de la même journée, en sorte que son entrée dans la ville aurait eu lieu l'après-midi du jour où il avait guéri l'aveugle [1]. Cela est possible ; mais on ne doit pas faire grand fond sur ces combinaisons de récits. Matthieu et Luc ont l'air de rapporter encore au même jour l'expulsion des vendeurs du temple, que Marc a renvoyée expressément au lendemain. Il est certain, du moins, que l'entrée du Sauveur à Jérusalem se fit par la route qui va de cette ville à Jéricho, en contournant le mont des Oliviers, et sur laquelle se trouvaient Bethphagé et Béthanie. La formule de transition qu'on lit dans Luc : « Et après avoir dit cela, il prit le devant pour monter à Jérusalem [2] », est un écho de ce que Marc [3] a dit plus haut, et ne doit pas être interprétée à la lettre. Elle ne tient pas compte du séjour de Jésus chez Zachée [4], et elle sert à rattacher, d'ailleurs imparfaitement, la parabole des Mines au fil de la narration synoptique. Cette transition n'est pas moins artificielle que celle qui relie la parabole à l'histoire de Zachée ; mais elle laisse deviner le rapport que l'évangéliste établit entre la parabole et les faits qu'il va raconter. Le lien de toutes ces choses est plus idéal que réel, et doit être cherché avant tout dans la pensée de l'évangéliste. Derrière ces transpositions et interprétations, l'on entrevoit clairement la donnée primitive, d'après laquelle Jésus se rendait à Jérusalem pour la manifestation du règne de Dieu.

1. MC. 1. καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν (D, ἤγγιζεν) εἰς Ἱεροσόλυμα se relie étroitement à la fin de x, 52 : καὶ ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ. Même rapport, pour le fond, entre MT. 1 et xx, 34.

2. V. 28. καὶ εἰπὼν ταῦτα ἐπορεύετο ἔμπροσθεν ἀναβαίνων εἰς Ἱεροσόλυμα.

3. x, 32. Mais Luc paraît vouloir dire que Jésus continue sa marche en avant (B. WEISS, 591), non qu'il marche le premier.

4. Cf. XIX, 5 ; *supr.* p. 255.

MARC, XI, 1. Et quand ils approchèrent de Jérusalem, de Bethphagé et de Béthanie, sur la montagne des Oliviers, il envoya deux de ses disciples, 2. et il leur dit : « Allez au bourg qui est en face de vous, et dès que vous y serez entrés, vous trouverez un ânon attaché, sur lequel aucun homme encore n'est monté. Détachez-le et amenez (-le). 3. Et si quelqu'un vous dit : « Pourquoi faites-vous cela ? » dites : « Le Seigneur en a besoin, et aussitôt il le renverra ici. » 4. Et ils s'en allèrent, et ils trouvèrent l'ânon attaché près d'une porte, au dehors, sur la voie publique, et ils le détachèrent. 5. Et quelques-uns de ceux qui étaient là leur dirent : « Que voulez-vous (faire) en détachant l'ânon ? » 6. Et ils leurs répondirent comme avait dit Jésus ; et on les laissa (aller). 7. Et ils amenèrent l'ânon près de Jésus, et ils le couvrirent de leurs manteaux, et il s'assit dessus. 8. Et plusieurs étendirent leurs manteaux sur le chemin, et d'autres des rameaux

MATTH. XXI, 1. Et quand ils se furent approchés de Jérusalem, et qu'ils arrivèrent à Bethphagé, vers la montagne des Oliviers, alors Jésus envoya deux disciples, 2. leur disant : « Allez au village qui est en face de vous, et aussitôt vous trouverez une ânesse attachée, et un ânon avec elle. Détachez(-les et) amenez(-les) moi. 3. Et si quelqu'un vous dit quelque chose, vous direz : « Le Seigneur en a besoin » ; et aussitôt il les enverra. »

4. Or, ceci arriva pour que fût accomplie la parole du prophète disant : 5. « Dites à la fille de Sion : Voici ton roi qui vient à toi, plein de douceur, et monté sur un âne, et sur un ânon, petit de l'ânesse. »

6. Et les disciples s'en étant allés, et ayant fait selon que Jésus leur avait commandé, 7. amenèrent l'ânesse et l'ânon, et ils les couvrirent de leurs vêtements, et il s'assit dessus. 8. Et la plupart des gens de la foule étendirent leurs manteaux sur le chemin ; et d'autres coupaient

LUC, XIX, 28. Et après avoir dit cela, il prit le devant, pour monter à Jérusalem. 29. Or, comme il approchait de Bethphagé et de Béthanie, vers la montagne dite des Oliviers, il envoya deux des disciples, 30. disant : « Allez au village en face ; en y entrant, vous trouverez un ânon attaché, sur lequel aucun homme n'est jamais monté ; détachez-le (et) amenez-[le). 31. Et si quelqu'un vous demande : « Pourquoi le détachez-vous ? » vous répondrez ainsi : « C'est que le Seigneur en a besoin. » 32. Et les envoyés, s'en étant allés, trouvèrent (tout) comme il le leur avait dit. 33. Et comme ils détachaient l'ânon, ses maîtres leur dirent : « Pourquoi détachez-vous l'ânon ? » 34. Et ils répondirent : « Parce que le Seigneur en a besoin. » 35. Et ils l'amenèrent à Jésus ; et mettant leurs manteaux sur l'ânon, ils firent monter Jésus dessus. 36. Et à mesure qu'il s'avançait, ils étendaient leurs manteaux sur le chemin. 37. Et comme il était déjà près

qu'ils coupaient dans les champs ; 9. et ceux qui marchaient devant, et ceux qui suivaient, criaient : « Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! 10. Béni soit le royaume qui vient, de notre père David ! Hosanna au plus haut (des cieux) ! »

des branches aux arbres, et en jonchaient la route. 9. Et la foule qui le précédait, et celle qui le suivait criaient en disant : « Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Hosanna au plus haut des cieux ! »

d'arriver à la descente de la montagne des Oliviers, toute la foule des disciples, transportée de joie, se mit à louer Dieu à haute voix, pour tous les miracles qu'ils avaient vus, 38. disant : « Béni soit le roi qui vient au nom du Seigneur ! Paix soit dans le ciel, et gloire dans les hauteurs ! »

Certains témoins de Marc [1] omettent la mention de Bethphagé [2] ; mais il est probable que Luc [3] a emprunté au second Évangile l'indication de Bethphagé avec celle de Béthanie, et qu'il n'a pas eu besoin de combiner la donnée de Matthieu [4] avec celle de Marc. Celui-ci, d'ailleurs, va raconter tout aussitôt une histoire de figuier qui pourrait bien être en rapport avec le sens étymologique de *Bethphagé*, « maison des figues ». Béthanie, située sur la pente sud-est du mont des Oliviers, était la première localité que Jésus devait rencontrer sur son chemin. Bethphagé était beaucoup plus rapprochée de la ville sainte, et formait une sorte de faubourg, situé sans doute en face de la colline du temple, dont il était séparé par la vallée de Cédron [5]. La donnée plus vague de Matthieu : « à Bethphagé, vers la montagne des Oliviers », est à interpréter par le témoignage plus précis de Marc, qui désigne assez clairement Béthanie comme l'endroit en vue duquel Jésus s'arrêta, et où il

1. D, mss. lat. Vg. L'omission a pu être faite pour simplifier l'indication Cependant Origène dit que Matthieu a seulement Bethphagé, Marc Béthanie, et Luc les deux. Cf. Merx, II, ii, 366.

2. εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Ss. ℵBL etc.

3. V. 29. καὶ ἐγένετο ὡς ἤγγισεν εἰς Βηθφαγὴ καὶ Βηθανίαν πρὸς τὸ ὄρος τὸ καλούμενον ἐλαιών. Ici et xxi, 37, Act. i, 12, Luc dit ἐλαιών, « olivetum », comme Josèphe ; dans xix, 37, xxii, 39, τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, comme Marc et Matthieu.

4. V. 1. καὶ ὅτε ἤγγισαν εἰς Ἱεροσόλυμα καὶ ἦλθον εἰς Βηθφαγὴ εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.

5. Voir les témoignages talmudiques dans Merx, II, ii, 368.

envoya chercher la monture dont il avait besoin pour l'acte messianique qui va être raconté.

Il semble que Jésus lui-même ait encouragé la manifestation dont il fut l'objet en cet endroit. Il a voulu s'y montrer en qualité de Messie. C'est pour cela qu'il n'essaya pas de retenir les acclamations de son cortège, mais qu'il les excita plutôt en réalisant un trait des prophéties anciennes. La monture qu'il choisit est un animal estimé en Orient. Elle avait de plus l'avantage d'être signalée dans un passage de Zacharie, auquel, si le récit est historique, on doit supposer que le Sauveur lui-même et plusieurs personnes de son entourage pensèrent en cette circonstance. Marc et Luc, écrivant en Occident, ou pour des lecteurs nés païens, n'ont pas insisté sur ce sujet ; Marc emploie même un terme équivoque [1], et qui pourrait s'entendre aussi bien d'un jeune cheval que d'un âne ; mais il n'est pas douteux que ce dernier animal ait été choisi, et qu'on ait vu là un accomplissement de la prophétie de Zacharie, soit que le rapprochement se soit fait dans la tradition apostolique [2], soit plutôt qu'il ait été voulu dans le temps même où l'incident s'est produit.

L'ordre donné par Jésus à ses disciples peut sembler formulé dans Marc de façon assez naturelle : deux disciples vont aller au village qu'on aperçoit à peu de distance, c'est-à-dire à Béthanie ; à l'entrée, près d'une maison que peut-être ils connaissent pour avoir passé déjà en cet endroit, dans leurs précédents pélerinages, ils trouveront un ânon attaché, que personne encore n'a monté, tel, par conséquent, qu'il convient pour l'usage, en quelque sorte sacré [3], qu'on en veut faire. Ce trait laisse percevoir le caractère symbolique du récit ; il ne faut pas chercher comment les disciples ont pu savoir que le premier ânon rencontré dans la rue n'avait jamais été monté, ni comment l'animal, dans ces conditions, s'est docilement prêté au service attendu. Il va de soi que les propriétaires demandent une explication. Les disciples diront que le Maître a besoin de l'âne, et on ne fera aucune difficulté de le laisser aller, d'autant qu'il devra être bientôt ramené. Rien ne donne à penser que Jésus était ou non

1. πῶλον.

2. C'est ce que dit Jn. xii, 16 ; mais son assertion peut être inspirée par une raison théologique, et elle ne concerne pas Jésus lui-même. Cf. *QÉ*. 680.

3. Cf. Nombr. xix, 2 ; Deut. xxi, 3 ; I Sam. vi, 7 ; II Sam. vi, 3.

connu dans la maison dont il s'agit [1]. La promesse de renvoyer l'âne [2] a semblé triviale à beaucoup de commentateurs. Elle est néanmoins de circonstance, et n'a rien de choquant. Luc a omis ce détail comme étant sans importance. Matthieu y a substitué l'assurance du consentement que donnerait le propriétaire [3], assurance qui est sous-entendue dans Marc, et qui prend ainsi de plus en plus la forme d'une prophétie. En s'en tenant à la lettre du texte, on pourrait soutenir que les incidents annoncés ont été prévus, et non rigoureusement prédits. Mais il est infiniment plus conforme à l'esprit de la narration de supposer [4] que toute la mise en scène est pour le relief de la prophétie dont on a voulu d'abord montrer l'accomplissement ; qu'elle est modelée sur certains récits de l'Ancien Testament [5] ; et que la circonstance même de l'âne attaché a été suggérée par un texte biblique [6]. On remarquera que Jean [7], trouvant sans doute le merveilleux des Synoptiques un peu enfantin, et jugeant qu'une rencontre providentielle justifiait mieux l'accomplissement de la prophétie ancienne, s'est contenté de dire : « Jésus, ayant *trouvé* un âne, s'assit dessus. »

Seul des Synoptiques, Matthieu rappelle expressément la prophétie de Zacharie, et, de plus, il joint à l'ânon sur lequel Marc fait monter le Sauveur, une ânesse dont les autres évangélistes n'ont point parlé [8]. Mais, en dédoublant l'animal, il omet la circonstance symbolique du poulain non monté, qui est avantageusement remplacée par une prophétie formelle. Le rédacteur du premier

1. Le parallélisme des situations dans xi, 2-6, et xiv, 12-16, implique beaucoup plus naturellement le contraire.

2. V. 3. καὶ εὐθὺς αὐτὸν ἀποστέλλει πάλιν ὧδε. Ces paroles devront être dites par les disciples. L'omission de πάλιν et la leçon ἀποστελεῖ, dans le texte reçu (déjà dans Ss.) changent le sens de cette proposition, pour le conformer à Mt. 3. Ss. lit d'abord dans Mc. 3 : « Son maître (le maître de l'âne) en a besoin ». Même traduction dans Lc. 31, nonobstant le v. 34.

3. V. 3. εὐθὺς δὲ ἀποστελεῖ αὐτούς.

4. Avec Strauss, *Nouvelle vie de Jésus* (trad. Nefftzer et Dollfus, 1864). II, 279-281 ; Brandt, 87-88.

5. Comme I Sam. x, 2-9.

6. Gen. xlix, 11. Justin, I *Ap.* 32, dit expressément que l'âne était attaché à une vigne (voir I, 43, n. 5 et n. 6).

7. xii, 14. Voir *QÉ*. 679.

8. V. 2. εὑρήσετε ὄνον δεδεμένην καὶ πῶλον μετ' αὐτῆς. Cf. Mc. 2. εὑρήσετε πῶλον δεδεμένον.

Évangile aura fait intervenir deux animaux dans le récit parce qu'il avait cru en trouver deux dans la prophétie de Zacharie, distinguant « l'âne » de « l'ânon », quoique le prophète n'ait eu en vue qu'un seul animal, désigné deux fois, à cause du parallélisme, sous des termes à peu près synonymes. Une seule monture était nécessaire. L'évangéliste, en ayant amené deux, n'hésite pas à dire que les disciples couvrirent de leurs manteaux l'ânesse et l'ânon. Mais à quoi bon caparaçonner l'animal qui ne servait pas ? Il va même jusqu'à dire que Jésus s'assit sur les deux bêtes, ce qui est matériellement impossible [1]. Ayant ajouté l'ânesse à l'ânon pour un meilleur équilibre de la prophétie et de son accomplissement, Matthieu aura ensuite rapporté aux deux animaux ce que Marc disait de l'ânon seul. Le procédé littéraire est le même que pour les deux possédés de Gadara, et les deux aveugles de Jéricho. Les deux ânes se conduisent comme s'ils n'étaient qu'un, de même que plus haut les deux possédés et les deux aveugles, et pour le même motif : parce que le doublement est le fait du rédacteur.

La majeure partie du texte prophétique [2] est empruntée à Zacharie, plutôt d'après l'hébreu [3] que d'après les Septante [4]. La formule d'introduction : « Dites à la fille de Sion », vient d'Isaïe [5];

1. V. 7. ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν ne se rapporte pas aux vêtements, mais aux bêtes : d'ailleurs Matthieu a dit d'abord qu'on avait étendu les vêtements sur les deux animaux. D (Ss.), ἐπάνω αὐτοῦ : sur un ânon qui n'était pas encore séparé de sa mère !

2. V. 5. εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών·
ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι
πραῢς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὄνον
καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου.

3. Zach. ix, 9. « Sois en grande allégresse, fille de Sion ;
Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem :
Voici ton roi qui t'arrive ;
Il est juste et victorieux,
Humble et montant un âne,
Et un poulain d'ânesse. »

4. χαῖρε σφόδρα, θύγατερ Σιών·
κήρυσσε, θύγατερ Ἱερουσαλήμ·
ἰδοὺ ὁ βασιλεύς σου ἔρχεταί σοι
δίκαιος καὶ σώζων,
αὐτὸς πραῢς καὶ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ ὑποζύγιον
καὶ πῶλον νέον (ὄνου ?).

5. lxii, 11 : « Dites à la fille de Sion : Voici que vient ton salut » (LXX. ἰδοὺ ὁ σωτήρ σοι παραγέγονεν).

elle paraît avoir été substituée, peut-être par inadvertance, et sans intention particulière, aux paroles analogues de Zacharie [1] : « Réjouis-toi beaucoup, fille de Sion. » Le prophète décrit le roi messianique sous les traits d'un prince pieux et doux, ami de la paix. De là vient qu'il lui donne un âne pour monture. Ce trait symbolique est considéré par l'évangéliste comme une prédiction littérale. Jésus vient réaliser l'idéal du prince pacifique, annoncé par Zacharie à la fille de Sion.

Cependant les deux disciples, étant allés au bourg, trouvent, en effet, un ânon attaché devant une porte, sur la route [2], et ils se mettent en devoir de l'emmener. Les assistants, c'est-à-dire les gens de la maison, comme l'a compris Luc, leur demandent pourquoi ils veulent prendre l'animal. Ils donnent la réponse que Jésus leur avait dictée, et on les laisse faire. Matthieu se contente de dire que les disciples exécutèrent les instructions du Sauveur [3] : comme il vient de montrer que l'incident réalise une prophétie de l'Écriture, il est moins préoccupé de faire valoir en prédiction ce que Jésus lui-même a dit quand il a envoyé les deux disciples. Dès que ceux-ci rejoignent la troupe, à l'endroit où elle s'était arrêtée, on fait à l'âne une sorte de caparaçon avec des manteaux ; puis Jésus monte dessus, et le cortège se remet en marche [4]. A cet instant, le voyage prend le caractère d'un triomphe. Ceux qui accompagnaient Jésus étendent leurs manteaux devant lui sur le chemin où il doit passer [5].

1. L'acclamation messianique de Mc. 9-10, doit être en rapport avec le début de la prophétie, bien qu'on ne le cite pas ; de même la mention du mont des Oliviers, au commencement du récit, paraît viser Zach. xiv, 4 (cf. Lc. xxiv, 50 ; Act. i, 12 ; Josèphe, *Bell.* II, 62 ; *Ant.* XX, 169).

2. Mc. 4. εὗρον πῶλον δεδεμένον πρὸς θύραν ἔξω ἐπὶ τοῦ ἀμφόδου. Il semble que ἄμφοδον désigne la voie publique (cf. Jér. xvii, 27 ; xlix, 27 ; Act. xix, 28, D), non un chemin particulier conduisant à la maison (B. Weiss, 175). Trait suspect. Marc n'aurait-il pas écrit, et Justin (cf. *supr.* p. 262, n. 6) n'aurait-il pas lu encore ἀμπέλου ? Lc. 32, εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς, efface ces détails.

3. V. 6. ποιήσαντες καθὼς συνέταξεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς 7. ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον.

4. Mc. 7. καὶ φέρουσιν (AD etc. ἤγαγον, d'après Mt. 6, et Lc. 35) τὸν πῶλον πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιβάλλουσιν αὐτῷ τὰ ἱμάτια αὐτῶν, καὶ ἐκάθισεν (Ss. : « et il le firent asseoir » ; ℵ, ἐκάθισαν) ἐπ' αὐτόν. Mt. 7. καὶ ἐπέθηκαν ἐπ' αὐτῶν τὰ ἱμάτια, καὶ ἐπεκάθισεν (ℵ, ἐκάθισαν ; L, ἐπεκάθησαν. Vg. « sedere fecerunt » ; D, ἐκάθητο) ἐπάνω αὐτῶν. Lc. 35. καὶ ἤγαγον αὐτὸν πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἐπιρίψαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐπὶ τὸν πῶλον ἐπεβίβασαν τὸν Ἰησοῦν. L'idée primitive paraît être : « et ils le firent asseoir ».

5. Cf. II Rois, ix, 13.

On coupe aussi des branches d'arbres ou d'arbustes dans les champs voisins pour en joncher la route [1]. L'enthousiasme atteint à son comble, lorsque, après avoir contourné la montagne des Oliviers, on arrive à l'endroit où la route commence à descendre, en vue de la cité sainte.

Ce détail tout à fait précis, mentionné par Luc, a pu sembler emprunté par lui à une source particulière, dont le lieu d'origine ne pourrait guère être que Jérusalem [2]. Mais le mont des Oliviers semble être pour l'évangéliste le lieu de la gloire messianique, et l'on peut se demander s'il n'a pas voulu opposer la descente triomphale du Christ à la triste montée de David fuyant devant Absalon [3], sur cette même pente du mont des Oliviers. Marc et Luc localisent en ce point la manifestation, probablement pour faire droit aux prophéties [4]; Matthieu seul pense qu'elle s'est poursuivie jusque dans les rues de la ville.

La foule pousse des cris de joie, acclamant en Jésus le Messie, fils de David. Luc observe que cet enthousiasme de la foule était causé par les miracles que le Sauveur avait faits [5]. Il tient à atténuer le caractère messianique de la manifestation, et il continue à prendre des précautions pour que le lecteur ne prête pas à Jésus lui-même l'espérance que le Christ est censé avoir combattue par la parabole des Mines. Luc entend bien que l'on célèbre la gloire du roi-Messie; mais il ne veut pas que l'incident garde sa signification historique spéciale, comme si Jésus et les siens pensaient inaugurer en cet instant la royauté messianique. Telle paraît être cependant la signification originelle soit du récit, soit de la démarche même du Sauveur.

1. Ss. omet Mc. 8 *b* : ἄλλοι δὲ κτλ.
2. B. Weiss, *Lk*. 592.
3. II Sam. xv, 5.
4. Cf. *supr*. p. 264, n. 1.
5. V. 37. ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν (non les Douze, comme au v. 29, où Luc suivait Marc, mais le groupe plus nombreux de ceux qui croyaient au Christ, comme vi, 17 ; cf. x, 1) χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν (frappante analogie de mise en scène et d'expression avec ii, 13-14; cette circonstance n'est pas pour relever le caractère historique de la mise en scène, ni même pour favoriser l'idée d'une source particulière où Luc aurait puisé ces détails) φωνῇ μεγάλῃ (cf. i, 42) περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων (cf. ii, 20). Ss. : « de tout ce qu'ils avaient vu ». B lit πάντων, au lieu de πᾶσων, et D, γινομένων. Il se pourrait que Luc eût écrit simplement : περὶ πάντων ὧν εἶδον.

Les acclamations de la foule présentent des variantes caractéristiques dans les trois Évangiles. L'*Hosanna* de Marc [1] et de Matthieu [2] est emprunté au psaume CXVIII [3], qui avait sa place dans la liturgie de la fête des Tabernacles. Selon des interprètes très autorisés [4], la formule : « Hosanna au fils de David », signifierait · « Sois propice au fils de David ! » Ainsi l'on demanderait à Dieu de procurer l'avènement glorieux du Messie. Vient ensuite la louange du Messie lui-même : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » également empruntée au psaume CXVIII [5]. Dans le psaume, le sens paraît être : « Béni soit, au nom de Iahvé », c'est-à-dire par le Seigneur lui-même, « celui qui vient », le fidèle qui est venu adorer dans le temple. Ici, « celui qui vient » est le Messie attendu, qui devait venir ; et il vient au nom du Seigneur, parce qu'il est envoyé par lui et confiant en son secours. Le sens des derniers mots : « Hosanna (sois propice) dans les hauteurs », serait moins apparent. Le peuple demanderait que le salut imploré sur la terre soit ratifié par Dieu dans le ciel. Mais on ne peut se dissimuler que l'explication étymologique du mot *Hosanna* s'accorde mal avec le contexte. Les deux évangélistes l'ont entendu comme un cri de louange, sans égard à sa signification primitive [6]. Il peut

1. V. 9. ὡσαννά· (omis dans D.)
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·
10. εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ·
ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. (Ss. : « paix dans les hauteurs ». Cf. Lc. 38)

2. V. 9. ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ·
εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου·
ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις.

3. V. 25. « Ah ! Iahvé, daigne (nous) sauver (הושיעה נא)!
Ah ! Iahvé, daigne (nous) donner prospérité (הצליחה נא) ! »
LXX. ὦ κύριε σῶσον δή,
ὦ κύριε εὐόδωσον δή.

ὡσαννά représente l'hébreu הושע נא, *hosha-nâ*, forme contractée, pour *hoshia-nâ*.

4. Par ex. B. Weiss, *E*. 121.

5. V. 26.

6. Dalman, I, 180-181. Si les évangélistes avaient eu en vue le sens étymologique, ils n'auraient pas hésité à écrire : σῶσον (κύριε) ; si, gardant le mot hébreu pour la couleur locale, Matthieu avait eu dans l'esprit l'idée de salut (σῶσον), il n'aurait pas fait suivre ὡσαννά du datif ; enfin la formule finale a visiblement le sens que Luc lui attribue, en traduisant : « gloire (à Dieu) en haut ». Cf. Ps. CXLVIII, 1. S'il s'agissait de salut, on demanderait qu'il vienne « d'en haut », L'explication par l'araméen אושע נא, sauve-nous », ne se soutient pas.

être imprudent de savoir mieux qu'eux si une telle acception est inadmissible, et de reconstituer l'acclamation de la foule, en supposant que la couleur messianique du récit vient seulement de la tradition [1]. La supplique *Hosanna* peut avoir été usitée comme acclamation joyeuse [2]. Dans cette hypothèse, le texte évangélique ne présenterait plus aucune difficulté. En tout cas, il s'agit d'une salutation au roi d'Israël [3].

On dirait que Marc a voulu éviter la formule : « Hosanna au fils de David », peut-être parce qu'il ne la trouvait pas suffisamment claire pour ses lecteurs, et qu'il a voulu néanmoins expliquer, à sa manière, la filiation et la royauté davidiques du Sauveur, par ces mots : « Béni soit le royaume, qui arrive, de notre père David. » Il est difficile de ne pas voir là une sorte de paraphrase. Mais on peut se demander pourquoi l'évangéliste fait de David l'ancêtre d'Israël, et non spécialement du Christ : serait-ce avec intention, et pour ne pas suggérer l'idée d'une descendance réelle ? Dans Luc [4], les formules où se rencontre le mot Hosanna ont été remplacées par une doxologie qui rappelle le cantique des anges à la naissance du Sauveur [5], et qui n'est pas en rapport direct avec la circonstance. L'évangéliste a pensé sans doute à la paix rétablie entre le ciel et la terre, ou plutôt à la paix acquise dans le ciel pour la terre, par la médiation du Christ [6], si tant est qu'il n'ait pas voulu célébrer simplement la paix des bienheureux. Le parallélisme des deux membres de phrase concernant la paix et la gloire célestes inviterait à penser que la paix ne regarde pas plus spécialement les

1. Dalman, *loc. cit.* Le cri populaire serait représenté par Mc. 9 : « Au secours, (Seigneur) ! Béni soit etc. » Wellhausen, *Mc.* 93, dit que, par son origine, *hosanna* est un appel au roi (II Sam. xiv, 4 ; II Rois, vi, 26), qui est devenu acclamation royale ; puis, quand l'acclamation fut adressée à Dieu, le roi, au lieu d'être salué sauveur, aurait été recommandé à la protection divine.

2. La *Didaché*, x, 6 : ὡσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ, l'entend comme les évangélistes.

3. Wellhausen, *loc. cit.*

4. V. 38. εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος
βασιλεὺς ἐν ὀνόματι κυρίου (Ss. D lisent seulement : εὐλογημένος ὁ βασιλεύς).
ἐν οὐρανῷ εἰρήνη
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

5. Lc. ii, 14 ; cf. I, 352, et *supr.* p. 265, n. 5.

6. B. Weiss, 593.

hommes que la gloire : à l'occasion du salut messianique, on célèbre la paix des cieux, et l'on s'associe aux louanges que les esprits célestes rendent à Dieu [1]. Soit par une réminiscence de Zacharie, soit pour donner un équivalent de ce qu'on lit dans Marc touchant « la royauté de David », Luc amplifie la formule d'acclamation : « Béni soit *le roi* [2] qui vient au nom du Seigneur ! »

MARC, XI, 11. Et il entra à Jérusalem, dans le temple ; et après avoir tout examiné, comme il se faisait déjà tard, il se retira vers Béthanie avec les Douze.

MATTH. XXI, 10. Et quand il entra dans Jérusalem, toute la ville fut en émoi, disant : « Qui est celui-ci ? » 11. Et la foule disait : « C'est le prophète Jésus, de Nazareth en Galilée. »

Marc ne dit rien de l'impression que l'arrivée de Jésus produisit sur la population de Jérusalem. Il se contente d'observer que le Sauveur, étant entré dans la ville, se rendit au temple et regarda attentivement ce qui s'y passait, puis se retira bientôt, parce qu'il était déjà tard, afin de retourner prendre gîte à Béthanie. Le triomphe messianique est indépendant de la purification du temple : ce sont deux accomplissements de prophéties entre lesquels Marc mentionne, en manière de transition, l'entrée du Christ à Jérusalem, avec retour de Jérusalem à Béthanie, puis de Béthanie à Jérusalem.

On a dit [3] que Jésus, venant pour la première fois à Jérusalem, trouvait tout nouveau dans la ville et dans le temple. Mais, en notant que Jésus examina tout dans le lieu saint, Marc ne présente pas le Sauveur comme un provincial qui aurait vu pour la première fois la ville sainte et le temple de Dieu ; il veut seulement préparer la scène du lendemain. Jésus remarque tout ce qui se fait dans les parvis ; mais il n'entreprend pas ce jour-là de supprimer le scandale qu'il trouve dans la présence des vendeurs, parce qu'il y fallait quelque réflexion, et que la journée était trop avancée pour tenter quoi que ce fût [4]. Cependant Marc exclut tout séjour du Christ

1. Noter la correspondance avec XVIII, 43 *b*, *supr.* p. 251, qui prélude à l'explosion d'enthousiasme de XIX, 37-38.

2. Ce « roi » est celui de la parabole, XIX, 12-15.

3. HOLTZMANN, 90 ; WELLHAUSEN, *Mc.* 94.

4. V. 11. καὶ εἰσῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς τὸ ἱερόν (Ss. : « Et ils entrèrent à Jérusalem, et il entra dans le temple. » C'est le temple qui était le but de l'entrée à Jéru-

à Jérusalem depuis le commencement de sa prédication. Il faut qu'il y ait du nouveau dans la situation, pour expliquer l'attitude de Jésus. Cette nouveauté est l'exercice même de son ministère. Dans les pèlerinages qu'il avait pu faire antérieurement, Jésus n'avait contrôlé en aucune façon tout ce qui se passait dans le temple ; maintenant il observe, parce qu'il a qualité pour juger. Il fait la visite de Messie, et cette visite est la première.

Son retour à Béthanie pourrait faire penser qu'il y avait des connaissances. Ce retour était prévu dans le récit, puisque les disciples avaient promis de ramener l'âne. Il ne s'ensuit nullement que les propriétaires de l'âne aient été les hôtes de Jésus, ni qu'ils l'eussent connu antérieurement. Les gens chez qui le Sauveur a logé pouvaient tout aussi bien être en relation avec quelqu'un de ses disciples, à moins que Jésus lui-même n'ait cherché un gîte à Béthanie parce qu'il préférait ne pas loger à Jérusalem. On n'est pas obligé de supposer qu'il ait été en rapport avec Simon le lépreux dans les pèlerinages qu'il avait dû faire précédemment, comme simple particulier. Toujours est-il que Matthieu et Luc avec lui, soit d'après lui, soit d'après une source commune, ont omis le délai d'un jour qui est apporté, dans Marc, à la purification du temple, peut-être parce que ce détail, significatif pour l'historien, ne l'était aucunement pour eux. L'idée de la première visite sans résultat ne semble pas, en effet, se présenter comme un trait symbolique, mais comme une simple donnée de fait. On verra néanmoins que l'artifice rédactionnel qui introduit dans le récit le miracle du figuier desséché peut rendre suspectes les indications chronologiques de Marc. Le regard au temple fait pendant à celui que Jésus donne au figuier, et l'affaire des vendeurs correspond à la malédiction de l'arbre. La tradition pourrait bien n'avoir fourni que le fait de l'entrée en Jérusalem, avec les prophéties accomplies, et l'indication générale touchant la retraite quotidienne de Jésus au mont des

salem, comme si Jésus voulait accomplir Mal. iii, 1-3)· καὶ περιβλεψάμενος πάντα (cela s'entend du temple, non de la ville, et du regard du juge, non du simple curieux), ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας (si l'heure avait été moins avancée, Jésus aurait accompli l'acte messianique qui eut lieu le lendemain) ἐξῆλθεν κτλ.. Matthieu semble réunir Mc. 11 *a* et 15 ; mais, il faut tenir compte de ce que Mc. 11 *b*-14, vient en surcharge dans un récit qui amenait la purification du temple après le triomphe sur le mont des Oliviers.

Oliviers, en sorte que Luc représenterait plus fidèlement que Marc la source dont Marc lui-même paraît dépendre.

Au lieu du départ de Jésus, le rédacteur du premier Évangile a signalé la surprise des habitants de Jérusalem à l'arrivée du cortège qui accompagnait le Sauveur [1]. Conformément à la perspective générale de la narration synoptique, la population de la capitale ne connaît encore Jésus que par le retentissement de sa prédication galiléenne. Ainsi s'explique la question : « Qui est celui-ci ? » et la réponse : « C'est le prophète Jésus de Nazareth. » Il est vrai, d'ailleurs, que si un grand nombre de personnes avaient déjà connu le Sauveur, il y en aurait encore eu, surtout à l'époque de la Pâque, où la ville était remplie d'étrangers, qui ne l'auraient jamais vu et qui auraient pu demander qui il était. Mais ce n'est pas ainsi que l'entend Matthieu. On remarquera que la foule ne dit pas que Jésus est le Messie. L'évangéliste aura choisi la déclaration qui lui a paru la plus conforme à la vraisemblance et aux antécédents galiléens de la prédication évangélique ; il n'a pas voulu dire que la foule qui vient d'acclamer Jésus fils de David ne le regardait pas comme le Christ promis. D'ailleurs, cette notice paraît avoir été conçue tout exprès pour remplacer ce que dit Marc touchant la première visite de Jésus au temple et son retour à Béthanie.

Luc, xix, 39. Et quelques-uns des pharisiens, (qui étaient) dans la foule, lui dirent : « Maître, fais taire tes disciples. » 40. Et répondant, il dit : « Je vous dis que, si ceux-ci se taisent, les pierres crieront. »

Luc a également substitué à la conclusion du récit dans Marc un incident particulier. Parmi la foule qui regardait passer le cortège de Jésus se trouvaient des pharisiens [2]. Quelques-uns, scandalisés de ce que les disciples du Sauveur le saluent Messie, l'invitent à les faire taire. Jésus, avec la dignité qui convient à sa mission, donne raison aux disciples. La formule qu'il emploie [3] est une sorte de proverbe qui marque la nécessité providentielle de ce qui arrive. Ces acclamations qui froissent les pharisiens sont voulues de Dieu, parce qu'elles sont l'expression de la vérité.

L'incident se présente comme un doublet de ce qu'on lit dans le

1. V. 10. καὶ εἰσελθόντος αὐτοῦ εἰς Ἱεροσόλυμα ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις. Cf. ii, 3 ; I, 365.
2. Ss. omet τῶν Φαρισαίων dans Lc. 39.
3. Cf. Hab. ii, 11. Hyperbole analogue dans Lc. iii, 7 (Mt. iii, 9).

premier Évangile, touchant les enfants qui crient Hosanna dans le temple [1]. Les deux récits ne doivent pas être tout à fait indépendants l'un de l'autre, bien que, dans leur forme actuelle, ils semblent appartenir respectivement aux rédacteurs qui les ont retenus. Mais on ne saurait dire si l'un procède directement de l'autre, ou si tous les deux viendraient d'une donnée traditionnelle qui aurait été exploitée en des sens divers par Matthieu et par Luc. La sobriété de celui-ci n'est pas une marque particulière d'originalité, car le rédacteur du troisième Évangile abrège désormais systématiquement les récits, comme s'il ménageait la place, afin de loger le plus de matériaux possibles dans cette dernière partie de son livre, et ce qu'il dit ici n'a pas un cachet particulier de vraisemblance. L'intervention des pharisiens n'est pas attendue sur le chemin de Béthanie à Jérusalem, quand le Sauveur s'avance au milieu de la troupe qui l'acclame. Mais le contraste est voulu sans doute pour la signification des deux petits tableaux dont l'évangéliste fait une sorte de dyptique : la foi et le cantique du peuple, écho du cantique des anges à Bethléem, figurent le triomphe du Christ et la conversion du monde, tandis que la remarque des pharisiens et la réponse de Jésus fait ressortir l'incrédulité, la jalousie et l'impuissance du judaïsme devant le succès chrétien [2]. La scène de Matthieu est beaucoup mieux placée dans le temple ; mais elle pourrait avoir été créée de toutes pièces par l'évangéliste ou la tradition qu'il représente, étant visiblement conçue en vue du texte du psaume dont elle est censée l'accomplissement. Il y a donc chance pour que le récit de Matthieu ne vienne pas d'un récit pareil à celui de Luc, et pour que le récit de Luc soit, au contraire, une transposition et une adaptation de ce qu'on lit dans Matthieu.

Luc, xix, 41. Et quand il fut proche, apercevant la ville, il pleura sur elle, 42. disant : « Si tu reconnaissais, toi aussi, du moins en ce jour qui est à toi, ce qui te donnerait la paix ! Mais maintenant cela est caché à tes yeux. 43. Car viendront des jours pour toi, où tes ennemis t'environneront de tranchées, et t'investiront, et te serreront de toutes parts ; 44. et ils te renverseront par terre, toi et tes enfants qui sont en toi, et ils ne laisseront pas de toi pierre sur pierre, parce que tu n'a pas reconnu le temps où tu étais visitée. »

1. Mt. 15-16.

2. Luc a pu penser aux « pierres dont Dieu peut faire des enfants d'Abraham ». Cf. iii, 7, *supr. cit.*

L'intervention des pharisiens est censée se produire lorsque Jésus est encore assez loin de Jérusalem, en sorte que, dès Béthanie, une assistance simplement curieuse paraît se joindre à la troupe enthousiaste qui accompagne le Sauveur. Un autre trait, beaucoup plus touchant, est rapporté au moment où Jésus, s'approchant de plus en plus de Jérusalem, découvre la ville tout entière. La demande des pharisiens rend témoignage de leur persévérante incrédulité. Les larmes que Jésus verse sur Jérusalem et la douloureuse prophétie qu'il lui adresse montrent que le judaïsme a voulu lui-même et qu'il a mérité la condamnation qui l'avait déjà frappé quand le troisième Évangile fut écrit.

Jésus sait que Jérusalem ne va pas l'accueillir, et il déplore son endurcissement. Il serait temps encore, si Jérusalem voulait reconnaître l'auteur du salut, comme le reconnaissent les disciples. Mais l'incrédulité des pharisiens fait présager l'incrédulité de Jérusalem, les deux figurant l'incrédulité judaïque, qui a causé la ruine de la ville et de la nation. Dans la pensée de l'évangéliste, la protestation des pharisiens correspond à celle que les sujets, c'est-à-dire les Juifs, dirigent contre l'avènement de leur roi, au début de la parabole des Mines, et ce que dit Jésus touchant la ruine de Jérusalem, fait pendant à ce qu'on lit, à la fin de la parabole, touchant l'extermination des rebelles. La tradition ou l'évangéliste ont eu visiblement une grande part dans l'arrangement et même dans la conception de ces détails.

Un jour de grâce est donné à Jérusalem, après ceux qu'ont eus les cités galiléennes ; mais Jérusalem n'en profitera pas plus que Capharnaüm, Corozaïn et Bethsaïde. Son aveuglement volontaire entre dans les plans de la Providence. Elle ne veut pas voir, et Dieu lui cache où est le salut. La conséquence de cette incrédulité sera la destruction complète de la ville coupable. La description du sort qui attend Jérusalem est en partie imitée d'Isaïe et de Marc [1], mais avec une précision de trait qui provient assurément de ce que Luc a écrit après l'an 70 [2]. Ainsi la cité de David sera-t-elle châtiée pour avoir méconnu le temps où Dieu la visitait par son Christ, dans la miséricorde [3]. Il la visitera de nouveau pour la punition.

1. xiii, 2.
2. Schanz, *Lk.* 471.
3. Cf. i, 68-78; I, 311, n. 1.

Cette prophétie explicite paraît avoir été intentionnellement substituée à la prophétie symbolique renfermée dans l'histoire du figuier desséché[1]. L'incident des larmes versées, avec les paroles qu'on vient de voir, portent la marque personnelle de l'évangéliste ; le tout est dans le ton de ce qui sera dit aux femmes de Jérusalem par le Christ allant au Calvaire[2]. L'hypothèse d'une tradition ou d'une source écrite[3] antérieure à Luc paraît superflue[4].

1. Holtzmann, 401.
2. xxiii, 27-31. Pour les larmes, cf. II Rois, viii, 11-12. Dans Lc. 42, εἰ ἔγνως... καὶ σύ, oppose l'incrédulité de Jérusalem à la foi du peuple chrétien, tandis que ἐν τῇ ἡμέρᾳ ταύτῃ s'oppose peut-être moins aux jours du ministère galiléen (Holtzmann, *loc. cit.*) qu'aux tristes jours de la punition prochaine. Il est facile de reconnaître dans Lc. 43-44 : ὅτι ἥξουσιν ἡμέραι ἐπὶ σε καὶ παρεμβαλοῦσιν οἱ ἐχθροί σου χάρακά σοι καὶ περικυκλώσουσίν σε... ...καὶ ἐδαφιοῦσίν σε καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί, l'influence d'Is. xxix, 3-4 : καὶ κυκλώσω ὡς Δαυεὶδ ἐπὶ σέ, καὶ βαλῶ περὶ σὲ χάρακα... καὶ πρὸς τὸ ἔδαφος ἡ φωνή σου ἀσθενήσει. Sur le sort des « enfants », c'est-à-dire des habitants (comme xiii, 34), cf. II Rois, viii, 12, *supr. cit.* ; Os. x, 14 ; xiv, 1 ; Ps. cxxxvii, 9.
3. B. Weiss, *Lk.* 596.
4. Cf. Wernle, 95.

LXX

LES VENDEURS DU TEMPLE

Marc, xi, 15-19. Matth. xxi, 12-17. Luc, xix, 45-48.

Marc rapporte expressément l'expulsion des vendeurs au jour qui suivit l'entrée de Jésus à Jérusalem. Matthieu et Luc placent non moins expréssement les deux faits dans la même journée. On sait que Jean [1] a mis l'expulsion des vendeurs tout au début du ministère de Jésus, lors du premier séjour que le Sauveur fit dans la ville sainte. Cette transposition s'explique aisément par le fait que tous les évangélistes ont regardé l'expulsion des vendeurs comme le premier acte messianique qui devait être accompli par le Sauveur à Jérusalem. Ce serait méconnaître entièrement le caractère de nos Évangiles, et surtout celui du quatrième, que d'admettre la répétition du fait [2], au commencement et à la fin du ministère de Jésus. On enlèverait ainsi à l'acte du Sauveur toute sa signification, pour le rabaisser presque au niveau d'une manifestation violente et inutile. Cet acte est de ceux qui ne se renouvellent pas. Jésus, qui n'est venu qu'une fois à Jérusalem en qualité de Messie, l'a exécuté, selon la loi de son ministère, et, s'il s'agit d'un fait réel, dans les conditions indiquées par les Synoptiques.

Dans Marc, un autre fait se trouve intercalé dans le récit, avant que Jésus revienne au temple. Jésus est retourné à Béthanie, et, le lendemain matin, il reprend le chemin de Jérusalem afin de faire dans le temple ce qu'il a projeté la veille au soir. Un incident bizarre vient interrompre la suite naturelle de la narration : Jésus maudit un figuier sur lequel il n'avait pas trouvé de figues. La conséquence de la malédiction apparaîtra après l'expulsion des vendeurs, le lendemain. Matthieu, rattachant l'expulsion des vendeurs à la première visite au temple, a été amené à rejoindre ensemble les deux morceaux qui constituent l'histoire du figuier.

1. ii, 13-22. Voir *QÉ*. 294-300.
2. Schanz, *Mt.* 437.

Notons ici que la forme de cette histoire dans Matthieu, pour être mieux équilibrée en apparence, ne laisse pas d'être secondaire par rapport à Marc, qui ne l'aurait pas découpée s'il l'avait trouvée toute faite, comme elle est dans le premier Évangile. Celui qui l'a insérée dans le second paraît, au contraire, l'avoir interpolée dans un récit très simple, où la mention du retour à Jérusalem pour l'expulsion des vendeurs suivait immédiatement la mention du départ pour Béthanie [1], après la première visite au temple, à moins que l'expulsion, comme il est probable, ne se rattachât à la première visite [2], et où le fait du troisième jour, la question des prêtres sur l'autorité que s'attribue Jésus, se rattachait de la façon la plus naturelle à l'expulsion des vendeurs.

L'arrangement adopté par Matthieu et par Luc présente, au point de vue didactique, l'avantage de montrer Jésus dans son rôle de Messie chargé de venger l'honneur de Dieu, tout aussitôt après l'avoir montré dans son triomphe populaire comme le roi pacifique annoncé par les prophètes. C'est ce que les évangélistes ont très bien senti. Luc a omis ce qui concernait le figuier, parce qu'il percevait un rapport entre la parabole du Figuier et l'histoire qu'il trouvait dans Marc. L'omission sera encore plus facile à expliquer, si l'on admet qu'il a connu le document primitif dans lequel Marc a intercalé l'histoire du figuier. Sans doute il aurait pu laisser tomber l'indication chronologique du second Évangile, et l'on n'est pas autorisé à conclure de cette omission que la source de Marc ne la contenait pas. La suppression des données particulières sur les allées et venues du Sauveur entre Jérusalem et Béthanie, et le remplacement par une notice générale [3] n'ont rien d'invraisemblable; mais il est plus probable que cette notice vient de la source primitive, et que Luc l'a préférée aux indications particulières de Marc, qui ont pu lui sembler moins garanties. On verra que, dans Marc lui-même, la notice qui suit la purification du temple a le même caractère général que celle de Luc.

1. V. 12. καὶ τῇ ἐπαύριον 15. ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα.

2. V. 11 *a* (15 *a*) καὶ εἰσῆλθεν (ἔρχονται) εἰς Ἱεροσόλυμα (καὶ εἰσελθὼν) εἰς τὸ ἱερόν. Wellhausen, Mc. 95, conjecture que Jésus, après l'ovation sur le mont des Oliviers, passa la nuit à Béthanie, et n'entra à Jérusalem que le lendemain.

3. xix, 47-48 ; xxi, 37-38.

MARC, XI, 15. Et (le lendemain) ils vinrent à Jérusalem. Et entrant dans le temple, il se mit à chasser ceux qui vendaient et qui achetaient dans le temple ; et il renversa les tables des changeurs et les bancs de ceux qui vendaient les colombes ; 16. et il ne permettait pas que l'on transportât (aucun) ustensile à travers le temple. 17. Et il enseignait et leur disait : « N'est-il pas écrit : Ma maison sera dite maison de prière pour toutes les nations ? Et vous, vous en avez fait une caverne de voleurs. »

MATTH. XXI, 12. Et Jésus entra dans le temple de Dieu, et il chassa tous ceux qui vendaient et qui achetaient dans le temple, et il renversa les tables des changeurs et les bancs de ceux qui vendaient les colombes, 13. et il leur dit : « Il est écrit : Ma maison sera dite maison de prière. Et vous, vous en faites une caverne de voleurs. »

LUC, XIX, 45. Et étant entré dans le temple, il se mit à chasser les vendeurs, 46. leur disant : « Il est écrit : Et ma maison sera une maison de prière. Mais vous, vous en avez fait une caverne de voleurs. »

Jésus donc, étant venu à Jérusalem, entra dans le temple et en chassa les marchands et les changeurs qui s'y trouvaient. Sans doute le Sauveur ne se présenta pas seul ou avec les Douze, mais avec une suite assez nombreuse, une partie au moins de ceux qui l'avaient acclamé sur le chemin de Béthanie [1], et tous ces gens qui abandonnèrent la place lorsqu'il se mit en devoir de les chasser savaient vaguement à quoi il prétendait. On s'explique sans peine qu'il ait dû y avoir, aux abords du temple, des marchands pour vendre aux Juifs, qui venaient de tous les côtés de la Palestine et de toutes les contrées du monde, les choses nécessaires pour les sacrifices. Mais il eût été convenable de reléguer ce commerce en dehors de l'enceinte sacrée. Un véritable marché s'était installé dans la partie du temple appelée cour des Gentils, où les païens avaient accès. On y vendait du vin, du sel, de la farine, de l'encens, et les différentes sortes d'animaux qui servaient de victimes, notamment des colombes dont il se faisait une très grande consommation. De plus, comme on n'admettait pas pour les redevances et les offrandes en argent les monnaies grecques et romaines qui avaient cours dans l'usage profane, il y avait aussi, au même endroit, des changeurs

1. HOLTZMANN, 162.

qui acceptaient la monnaie commune, et, en prélevant une retenue, fournissaient le monnaie nationale [1], qui seule était reçue au trésor sacré. La cour des Gentils ressemblait à un bazar où se retrouvaient le bruit et l'encombrement des marchés ordinaires. En disant que Jésus empêcha de transporter des objets quelconques à travers le temple, Marc pourrait donner à supposer que cette cour était devenue comme un lieu de passage que l'on traversait pour accourcir le chemin en allant d'un quartier à l'autre de la ville [2]. Mais peut-être a-t-il voulu parler simplement des ustensiles de toute sorte que l'on devait porter au travers de ce grand marché [3].

Jésus chasse les vendeurs et les acheteurs, renverse [4] les tables de change et l'étalage des marchands de colombes. Ce n'est pas tant l'amour du gain, qui anime tous ces marchands et ces banquiers, que leur présence même, dont le Sauveur est indigné. La maison de Dieu est déshonorée par ce commerce vulgaire. Jésus le déclare en expliquant sa conduite à la foule qui était présente : la maison de Dieu est une maison de prière, non un lieu destiné aux marchands rapaces qui la changent en caverne de voleurs. Le Sauveur cite une parole d'Isaïe [5], que Marc seul a retenue intégralement. Matthieu et Luc [6] n'ont pas conservé les mots : « Pour toutes les nations. » On dit [7] que le dernier n'aurait pas fait cette omission s'il dépendait de Marc en cet endroit. Mais n'a-t-il pas pensé, comme Matthieu, que le temple, dont la destruction le préoccupe, n'était pas une « maison de prière pour les Gentils » ? La « caverne de voleurs » est un emprunt tacite à Jérémie [8]. Ce serait méconnaître entièrement la pensée des évangélistes et celle du Sauveur lui-même que de voir dans l'acte de Jésus une protestation contre le culte du temple [9], et non contre sa profanation. Jésus n'a jamais

1. Sicle (didrachme).

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. Le v. 16 paraît secondaire dans Marc et n'est pas reproduit dans Matthieu, peut-être parce que celui-ci ne lui a pas trouvé grande signification.

4. D, Ss. omettent κατέστρεψεν à la fin de Mc. 15.

5. lvi, 7 (LXX). ὁ γὰρ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν. Mc. 17. ὁ οἶκός μου κτλ. Sur le fait, cf. Mal. iii, 1-3 ; Zach. xiv, 21 ; *QÉ*, 288-289.

6. Lc. 45 est complété librement dans AD, Vg. etc., au moyen des récits parallèles, Mc. 15 et Mt. 12.

7. J. Weiss, *Lk.* 584.

8. vii, 11 (LXX). μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου..... ;

9. Quelques auteurs *ap.* Holtzmann, 91.

prêché contre le temple ni contre l'économie du culte mosaïque. Sa parole sur le temple détruit qu'il rebâtirait en trois jours [1] ne signifie pas qu'il souhaite la destruction de l'édifice, et il a pu même en annoncer la ruine [2] sans être pour cela moins soucieux du respect que l'on devait à la maison de Dieu.

Marc, xi, 18. Et les chefs des prêtres et les scribes entendirent (cela), et ils cherchaient le moyen de le faire périr ; car ils avaient peur de lui, parce que tout le peuple était ravi de son enseignement. 19. Et quand le soir était venu, ils sortaient de la ville.

Chacun des évangélistes donne à l'incident une conclusion différente. D'après Marc, le Sauveur, ayant expulsé les gens de négoce, enseigne pendant quelques temps ceux qui ont été témoins de la scène [3]. Cependant les prêtres, à qui appartenait la police du temple, et les scribes, pharisiens pour la plupart, conçoivent les plus violents desseins contre le réformateur dont l'acte d'autorité leur semble un acte d'usurpation, et dont l'enseignement corrobore les prétentions affirmées par son acte. Ils songent dès lors à se débarrasser de lui, et cherchent les moyens qu'ils pourraient prendre à cet effet. Mais ils ne voient rien à faire pour le moment. La foule suit avec un trop vif intérêt la prédication de Jésus, pour qu'il soit possible de l'arrêter sur le champ [4]. Aussi le Sauveur passe-t-il la journée à Jérusalem, et probablement dans le temple, sans être inquiété. Sur le soir, il regagne Béthanie. Ces indications ont un caractère général [5] et ne visent pas que le fait précédent. L'impression du peuple n'est pas autrement en rapport avec la première prédication de Jésus. Il se peut que ce qui est dit des prêtres et des scribes appartienne à une rédaction secondaire, ou ne soit pas à sa

1. Mc. xiv, 58 (Jn. ii, 19). Trait omis dans Luc. Holtzmann, 401, conjecture, peut-être un peu promptement, que cette omission et la façon de traiter l'expulsion des vendeurs tiendraient à ce que l'évangéliste a voulu atténuer la tentative réformatrice de Jésus. Mais, nonobstant Jn. ii, 9, Mc. xiv, 58, pourrait être sans rapport direct avec la purification du temple.

2. Mc. xiii, 1-2.

3. Mc. 17. καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, donne à entendre que Jésus n'a commencé à enseigner dans le temple qu'après l'avoir purifié, et que les paroles qui suivent résument en quelque façon la prédication de cette journée.

4. Notice parallèle à xii, 12 ; xiv, 1-2.

5. V. 19. καὶ ὅταν (AD. etc. ὅτε) ὀψὲ ἐγένετο, ἐξεπορεύοντο (AB etc. ; ℵCD etc. Ss. ἐξεπορεύετο) ἔξω τῆς πόλεως.

place, et que le récit primitif ait fait seulement connaître les dispositions des prêtres par l'incident que Marc rapporte au lendemain, lorsqu'on demande à Jésus par quelle autorité il se permet de faire ce qu'il fait. La donnée relative aux habitudes de Jésus correspond à ce qu'on lit plus loin dans Luc [1], et peut venir de source.

Matth. xxi, 14. Et des aveugles et des boiteux s'approchèrent de lui dans le temple, et il les guérit. 15. Et les chefs des prêtres et les scribes, voyant les miracles qu'il faisait, et les enfants qui criaient dans le temple et disaient : « Hosanna au Fils de David », se fâchèrent 16. et lui dirent : « Entends-tu ce que ceux-ci disent ? » Et Jésus leur dit : « Oui. N'avez-vous jamais lu ceci : « De la bouche des petits et des nourrissons tu t'es préparé des louanges ! » 17. Et les quittant, il s'en alla hors de la ville, à Béthanie, et y passa la nuit.

Le rédacteur du premier Évangile mentionne une intervention directe des prêtres, occasionnée par les acclamations que des enfants adressaient à Jésus dans la cour du temple où il se trouvait. Un certain nombre d'aveugles et de boiteux s'étaient présentés au Sauveur, qui les avait guéris. Il paraît bien que l'évangéliste ajoute ces miracles de son chef, pour rehausser la situation, comme il a fait en d'autres endroits [2]. Ces aveugles guéris et l'hommage des enfants sont comme une répétition de la guérison des aveugles de Jéricho, et du cri messianique que le cortège de Jésus a fait entendre sur le chemin de Béthanie à Jérusalem [3]. La gaucherie de la combinaison apparaît en ce que les prêtres ne parlent pas de l'expulsion des vendeurs, dont ils demanderont compte le lendemain. On dirait que Matthieu a trouvé prématurée la notice de Marc sur les projets des prêtres, et qu'il a voulu la remplacer par une autre mieux en rapport avec la circonstance.

Les prêtres sont mécontents des miracles et des louanges ; mais ils n'osent réclamer directement contre ces faits. Ils protestent contre le tapage qui se produit dans le temple ; ils reprochent indirectement à Jésus d'en être l'occasion, et l'invitent à faire cesser des acclamations qu'il est censé ne pas devoir accepter, surtout en pareil endroit. Au lieu de blâmer les enfants, Jésus prend leur

1. xxi, 37.
2. Cf. xix, 2 (et déjà iv, 24 ; xv, 30-31).
3. xxi, 9. Sur le rapport de Mt. xxi, 15-16, avec Lc. xix, 39-40, cf. *supr.* p. 271.

défense. La citation du psaume [1] n'est pas alléguée formellement comme une prophétie dont la circonstance présente manifesterait l'accomplissement, bien que la réponse du Sauveur contienne une affirmation implicite de sa dignité messianique. Le psalmiste dit que le bégaiement des enfants à la mamelle est une louange agréable à Dieu ; il ne faut donc pas se scandaliser de l'hommage rendu par des enfants dans le temple à celui qui est l'envoyé de Dieu. Jésus prouve ainsi que cette manifestation des enfants est conforme à la volonté de Dieu, et il donne à entendre qu'elle répond également à une intention de sa providence. Les prêtres et les scribes, dont la malveillance n'est pas autrement accentuée, ne trouvent rien à répondre [2].

Jésus s'en retourne passer la nuit à Béthanie [3]. Marc dit, à la fin de la première journée, que Jésus « sortit vers Béthanie », et, à la fin de la seconde, qu'il « sortait de la ville. » Le rédacteur du premier Évangile, réunissant, pour l'harmonie didactique de sa narration, les deux journées en une seule, et l'indication particulière avec l'indication générale, dit que Jésus, laissant les prêtres et les scribes à leur mécontentement, « s'en alla hors de la ville, vers Béthanie ».

Luc, xix. 47. Et il enseignait tous les jours dans le temple ; et les chefs des prêtres et les scribes, ainsi que les principaux du peuple, cherchaient à le perdre ; 48. et ils ne trouvaient moyen de rien faire, parce que le peuple était suspendu à l'écouter.

La conclusion de Luc prend un caractère général qui contraste avec la précision apparente de Matthieu. Cet évangéliste, après Marc, semble compter les jours que le Sauveur a passés à Jérusalem avant sa passion. Luc se borne à insinuer que ces jours ont été assez nombreux, et il dit que le Sauveur venait régulièrement ensei-

1. viii, 3 (LXX). ἐκ στόματος νηπίων καὶ θηλαζόντων κατηρτίσω αἶνον. Textuellement reproduit dans Mt. 16. Un autre passage du même psaume (v. 7) est interprété messianiquement dans I Cor. xv, 27, et (vv. 5-7) dans Hébr. ii, 5-8.

2. Cf. xxi, 25-26.

3. V. 17. καὶ καταλιπὼν αὐτοὺς (cf. xvi, 4) ἐξῆλθεν ἔξω τῆς πόλεως (Mc. xi, 19) εἰς Βηθανίαν (Mc. xi, 11), καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ. Le mot αὐλίζεσθαι équivaut à l'hébreu לִין, « passer la nuit », et Matthieu ne veut pas dire que Jésus ait couché dehors mais Lc. xxi, 37, paraît l'entendre autrement (cf. Jn. xviii, 2). Quelques mss. lat. ajoutent à la fin du v. 17 : « et (ibique) docebat de regno Dei ».

gner dans le temple [1], sans ajouter qu'il retournait le soir au mont des Oliviers, cette indication étant réservée pour la fin des prédications hiérosolymitaines [2]. Nonobstant ces différences, le troisième Évangile est dans un rapport assez étroit avec le second, dont il paraphrase la donnée principale [3].

Luc n'a pas senti la contradiction qui apparaît entre ce qu'il dit maintenant de l'accueil favorable que le Christ a trouvé auprès du peuple, à Jérusalem, et ce que Jésus lui-même est censé avoir dit plus haut [4] de l'incrédulité qu'il allait rencontrer dans la capitale du judaïsme. Assurément les deux points de vue accusent deux sources différentes [5]. Mais la donnée de fait est empruntée à Marc et à la tradition historique de l'Évangile, tandis que le discours de Jésus, conçu sans doute par l'évangéliste lui-même, concerne beaucoup moins les incidents réels du ministère hiérosolymitain que son résultat final, apprécié de loin par un écrivain qui connaissait les terribles événements de l'an 70, avec toutes leurs conséquences pour le peuple juif. Dans ce cas comme en d'autres, l'harmonie des tableaux évangéliques ne se fait pas sur le terrain des faits matériels et des vraisemblances historiques, mais dans une philosophie religieuse qui interprète en gros le rapport des choses, sans être appliquée systématiquement aux données particulières de l'histoire. A distance, la faveur que Jésus avait pu trouver d'abord auprès des Juifs n'avait plus grande signification. Les évangélistes cependant ne laissent pas d'en parler volontiers, parce qu'ils ne sont pas fâchés de faire entendre que la mort du Sauveur et l'incrédulité finale des Juifs sont dues aux chefs religieux de la nation [6]. Ce partage des responsabilités sera nettement accentué par Luc dans le récit de la passion, et, s'il sert une intention apologétique, il n'en a pas moins un fondement dans l'histoire.

1. V. 47. καὶ ἦν διδάσκων (repris peut-être de Mc. 17) τὸ καθ'ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ.
2. xxi, 37.
3. Mc. 18. Lc. 48, ajoute aux prêtres et aux scribes « les premiers du peuple », désignés plus loin sous le nom d' « anciens », par une sorte d'anticipation sur Mc. 27 (Lc. xx, 1).
4. xix, 41-44 ; *supr.* p. 271.
5. B. Weiss, *Lk.* 597.
6. Cf. xxiii, 27, 48.

LXXI

LE FIGUIER DESSÉCHÉ

MARC, XI, 12-14, 20-26. MATTH. XXI, 18-22. LUC, (XIII, 6-9) XVII, 5-6.

MARC, XI, 12. Et le lendemain, comme ils sortaient de Béthanie, il eut faim; 13. Et voyant de loin un figuier qui avait des feuilles, il alla (voir) s'il y trouverait quelque chose; et s'en étant approché, il n'y trouva rien que des feuilles; car ce n'était pas le temps des figues. 14. Et prenant la parole, il lui dit : « Que personne à jamais ne mange fruit de toi! » Et ses disciples entendaient (cela)..... 20. Et en passant, le matin, ils virent le figuier (qui était) devenu sec depuis les racines. 21. Et Pierre, se souvenant, lui dit : « Maître, vois, le figuier que tu as maudit est devenu sec. »

MATTH. XXI, 18. Et le matin, en revenant à la ville, il eut faim. 19. Et voyant un figuier sur le chemin, il s'en approcha, et il n'y trouva rien que des feuilles, et il lui dit : « Il n'y aura plus fruit de toi jamais! » Et à l'instant le figuier devint sec. 20. Et voyant cela, les disciples s'étonnèrent, disant : « Comment le figuier est-il devenu sec en un instant? »

(LUC, XIII, 6. Et il dit une parabole : « Quelqu'un avait un figuier planté dans sa vigne, et il vint y chercher du fruit, et n'en trouva pas. 7. Et il dit au vigneron : « Voilà trois ans que je viens chercher du fruit à ce figuier, et que je n'en trouve pas. Coupe-le. Pourquoi rend-il aussi la terre stérile? » 8. Et (le vigneron), répondant, lui dit : « Laisse-le encore cette année, pour que je creuse à l'entour et que j'y mette du fumier. 9. Peut-être portera-t-il du fruit à l'avenir; si non, tu le couperas. »)

Le rapport de Marc et de Matthieu, dans cette histoire du figuier, montre une fois de plus la liberté que les évangélistes prennent à l'égard de la chronologie, même quand celle-ci paraît tenir à la substance de la narration. D'après Marc, Jésus était revenu à Béthanie le soir de son entrée à Jérusalem, après s'être contenté d'observer ce qui se passait dans le temple. Le lendemain, retournant à la ville sainte, pour l'expulsion des vendeurs, il aurait éprouvé subitement le besoin de manger. Un figuier verdoyant se remarquait

à quelque distance. Jésus s'en approche, pour voir s'il y trouverait quelque fruit ; mais il n'en trouve pas, ce qui, observe l'évangéliste, n'était pas très surprenant, vu que « ce n'était pas la saison des figues ». Cependant Jésus se fâche et maudit l'arbre qui l'a déçu dans son espoir : que nul ne cueille jamais une figue sur ce figuier [1] ! La parole avait été dite assez haut pour que les disciples pussent l'entendre, et c'est ainsi qu'ils furent à même d'en vérifier l'effet. Jésus a continué sa route vers Jérusalem, sans qu'on sache comment sa faim s'est apaisée ce jour-là, et il a chassé les vendeurs du temple ; il est revenu le soir à Béthanie ; de nouveau, le lendemain matin, il passe avec ses disciples devant l'arbre, et les disciples s'aperçoivent que le figuier, si plein de sève la veille, est maintenant desséché depuis la racine jusqu'au faîte. Pierre en fait la remarque, comme pour constater et pour signaler à Jésus lui-même le résultat de la malédiction [2].

Matthieu, qui a mis le même jour l'entrée solennelle à Jérusalem et l'expulsion des vendeurs, a dû renvoyer après ce dernier fait la malédiction du figuier, et il a trouvé plus simple de supprimer l'intervalle que Marc avait mis entre la malédiction et la vérification de son effet. Le figuier se dessèche « à l'instant », et les disciples aussi le remarquent « tout de suite » [3]. La répétition de l'adverbe dans le discours des disciples laisse voir que l'évangéliste a modifié consciemment la donnée de Marc ; mais peut-être a-t-il été moins préoccupé de grossir le miracle que d'unifier la narration. Toujours est-il que, dans le premier Évangile aussi, Jésus a faim, voit un figuier sur le chemin, s'en approche et le maudit, parce qu'il y trouve seulement des feuilles, et pas de fruit. Matthieu s'abstient de dire que ce n'était pas la saison des figues ; il laisse plutôt entendre que le figuier aurait pu avoir des fruits aussi bien que des feuilles, et ainsi s'explique la malédiction.

1. V. 14. μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. Mt. 19. οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα.

2. Il y a subtilité à dire que Dieu a exaucé le désir de Jésus, mais que ce n'est pas la volonté de Jésus qui a causé la mort de l'arbre (B. Weiss, *Mk.* 179). La malédiction n'est pas un simple désir, et il est sous-entendu qu'elle ne pouvait manquer d'être exaucée. Et si on la prend pour une malédiction symbolique d'Israël (*id.* 177), le Christ aurait ainsi voué lui-même son peuple à la destruction.

3. V. 19. καὶ ἐξηράνθη παραχρῆμα ἡ συκῆ. 20. καὶ ἰδόντες οἱ μαθηταὶ ἐθαύμασαν λέγοντες· πῶς παραχρῆμα ἐξηράνθη ἡ συκῆ ;

Le rédacteur du premier Évangile a librement traité un récit qui, dans Marc, paraît avoir été librement conçu. Considéré en soi, le fait est étrange et invraisemblable. Les évangélistes le présentent certainement comme réel; mais ils y rattachent une leçon morale. Par malheur, la leçon ne s'adapte pas bien au fait, et paraît avoir été importée d'ailleurs. On ne peut donc blâmer les critiques qui ont supposé derrière le récit une parole ou une parabole qui se serait matérialisée dans l'histoire du figuier desséché.

Les commentateurs se sont ingéniés à expliquer et à justifier comme réels tous les détails de la narration. Il n'est pas étonnant que l'on pût voir beaucoup de figuiers du côté de Bethphagé, « la maison des figues ». Le récit évangélique se place vers le milieu du mois de mars. Jésus aurait vu un figuier, plus avancé que les autres, qui était déjà tout couvert de feuilles; mais cet arbre n'avait ni fleurs ni fruits, parce que c'était un figuier stérile. Comme la Loi permettait de prendre quelques fruits en passant, la démarche de Jésus n'a rien d'insolite ni de choquant. Sans doute, « ce n'était pas la saison des figues », mais puisque le Sauveur avait faim et cherchait des figues sur l'arbre, c'est qu'il avait quelque chance d'en trouver. On se demande si les figues sur lesquelles il aurait pu mettre la main auraient été des figues précoces, ou bien, au contraire, des figues tardives. Les premières, dans les environs de Jérusalem, ne sont pas mûres avant le mois de juin; mais on dit qu'elles mûrissaient peut-être avant cette date aux environs du lac de Tibériade, et que l'apparence de l'arbre pouvait faire croire à une précocité extraordinaire. Il n'aurait pas dû avoir de feuilles, et il en avait; il pouvait bien avoir aussi des fruits [1]. Les interprètes qui préfèrent les figues tardives observent que ces figues peuvent rester sur l'arbre après que les feuilles sont tombées. Mais il faudrait ici qu'elles eussent passé l'hiver et se fussent conservées dans les feuilles nouvelles. Des personnes au courant des choses palestiniennes estiment, avec Marc, que Jésus ne pouvait alors trouver sur le figuier ni figues tardives ni figues précoces [2]. Marc aurait-il changé la date de l'incident? Quant au miracle, Jésus l'aurait fait à cause de la leçon qu'il voulait donner à ses disciples.

Rien de moins satisfaisant pour le sens commun, et l'on peut

1. B. Weiss, *Mk.* 176.
2. Le Camus, III, 51.

ajouter pour le sens religieux, que ce mécanisme surnaturel. Si Jésus voulait seulement donner une leçon à ses disciples, il n'avait donc pas réellement faim, et il aura joué devant les Douze une sorte de comédie. Mais les évangélistes supposent une faim réelle, un désir réel de trouver des figues sur le figuier, un désappointement réel de n'en avoir pas rencontré, et ils montrent dans ce désappointement le motif de la malédiction. Il est tout à fait curieux de voir certains exégètes, qui défendent l'historicité du récit [1], alléguer le symbolisme du figuier, image d'Israël, pour rendre compte de cette malédiction, tandis que les évangélistes indiquent une leçon tout autre, et ne disent rien de l'intention dont il s'agit. D'après eux, l'action miraculeuse du Sauveur n'a d'autre cause que son mécontentement, et la leçon qui s'en déduit, à savoir l'efficacite de la prière, n'a pas été le but de cette action. L'efficacité de la prière aurait été aussi bien et mieux démontrée par tout autre exemple, puisque Jésus, en fait, n'a pas prié. Il reste que Jésus a voulu cueillir des figues en un temps où les arbres n'en pouvaient avoir, et qu'il a puni le fignier qui l'avait déçu; dans l'effet de sa malédiction il aurait montré à ses disciples la puissance de la prière.

On a depuis longtemps remarqué l'analogie qui existe entre l'histoire du figuier desséché, dans Marc et dans Matthieu, et la parabole du Figuier, dans Luc. Dans Marc, la malédiction du figuier, placée entre le triomphe de Jésus et l'expulsion des vendeurs, bien qu'elle soit racontée comme un fait ordinaire, a l'air d'un symbole. Ce figuier au beau feuillage, n'est-ce pas le peuple juif dans son enthousiasme passager pour le Sauveur? Mais comme le figuier était sans fruit, le peuple juif était sans foi véritable; et comme le figuier fut promptement desséché, le peuple juif devait bientôt périr. La visite au figuier correspond à la première visite au temple, et la constatation du miracle à la condamnation des Juifs dans la personne des vendeurs. On dirait que l'allégorie s'impose, bien qu'elle ne soit pas ici plus qu'ailleurs indiquée dans le récit. Il n'est pas jusqu'à l'intervalle que Marc a ménagé entre la malédiction et la mort du figuier, qui ne corresponde à celui que la parabole de Luc établit entre la visite du propriétaire et le temps où la menace de celui-ci devra être exécutée. Le peuple juif aussi a eu

1. Par ex., SCHANZ, *Mt.* 440.

un temps de répit pour se convertir, après la résurrection du Christ, et il n'en a pas profité. Il était voué à la destruction comme le figuier stérile.

La parabole de Luc appartient sans doute à la prédication hiérosolymitaine du Sauveur, et peut-être n'est-il point trop téméraire de penser qu'elle représente le fond authentique de la parabole des Vignerons meurtriers. Comme elle est devenue allégorie dans cette parabole, ne serait-elle pas devenue, par une matérialisation facile à expliquer, fait allégorique analogue à ceux qu'on lisait dans les histoires des anciens prophètes ? Il ne semble pas qu'on ait besoin de chercher quelque autre origine au récit du figuier desséché, une autre parole de Jésus à propos de figuier [1]. La parabole de Luc était très facile à tourner en allégorie. Une fois entendue de la sorte, elle devait être mise en rapport avec les faits du ministère hiérosolymitain, et d'autant plus facilement que son application primitive concernait le résultat final de la prédication du Sauveur. La visite du propriétaire au figuier devenait le séjour de Jésus à Jérusalem. De là à raconter la visite au figuier comme un incident réel, coïncidant avec le premier acte du ministère hiérosolymitain, la visite au temple, il n'y avait qu'un pas, et ce pas a été franchi.

Il a même été dépassé. Car si le rattachement de l'histoire du figuier à celle de la visite au temple témoigne en faveur de l'allégorie qu'on vient de dire, ce n'est plus cette interprétation allégorique, mais une application morale du fait brutalement compris, qui est suggérée dans Marc et dans Matthieu. Cependant l'allégorie transparaît encore assez pour que beaucoup de commentateurs n'hésitent pas à l'admettre, et pour que Luc le premier ait cru pouvoir négliger l'incident du figuier desséché, comme signifiant la même chose que la parabole du figuier stérile. C'est à raison du lien que l'allégorie avait développé entre le récit du figuier détruit et la prédication de Jésus à Jérusalem, que le rédacteur du second Évangile a mis cette histoire de figuier en rapport avec la visite du Sauveur au temple, et qu'il a marqué un intervalle entre la malédiction de Jésus et son

1. Holtzmann, 90 ; Jülicher, II, 447. Mais Holtzmann admet que la parabole de Luc a influencé ce récit, tandis que Jülicher le conteste. Les deux auteurs ne tiennent pas compte de ce que l'incident du figuier est adventice dans Marc (cf. J. Weiss, *AE*. 268), et a toute chance de n'appartenir pas à la tradition historique de l'Évangile.

effet. Mais le rédacteur ne perçoit plus nettement le fondement allégorique de ce rapport et de cet intervalle, ou bien il n'y attache qu'une importance secondaire, ou il a évité de le mettre en relief. Il veut montrer dans l'histoire du figuier un pur miracle, un miracle tel que Jésus n'en a jamais fait, puisque le prodige en question n'est pas un acte de bienfaisance, et qu'il est en lui-même dépourvu de raison. La suppression de l'intervalle, dans Matthieu, achève de donner à l'incident cette forme de miracle violent, de signe comme les Juifs en demandaient, et les évangélistes s'efforcent ensuite d'ajuster à cet acte arbitraire, qu'ils prêtent au Christ, la leçon de la foi qui obtient tout ce qu'elle veut.

Marc, xi, 22. Et répondant, Jésus leur dit : « Ayez foi en Dieu. 23. En vérité je vous dis que, si quelqu'un disait à cette montagne : « Ote-toi de là et jette-toi dans la mer », et qu'il ne doutât pas en son cœur, mais crût que ce qu'il dit arrivera, (cela) lui viendrait. 24. C'est pourquoi je vous dis : tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'obtiendrez, et (cela) vous viendra. »

Matth. xxi, 21. Et répondant, Jésus leur dit : « En vérité je vous (le) dis, si vous avez la foi, et que vous ne doutiez pas, non seulement vous ferez ce (miracle) du figuier, mais, si vous alliez jusqu'à dire à cette montagne : « Ote-toi de là et jette-toi dans la mer », (cela) arriverait. (xvii, 20. « Car en vérité je vous le dis, si vous avez de la foi comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne : « Descends de là ici », et elle descendra; et rien ne vous sera impossible. ») 22. Et tout ce que vous demanderez dans la prière, avec foi, vous l'obtiendrez. »

Luc, xvii, 5. Et les apôtres dirent au Seigneur : « Augmente-nous la foi ». 6. Et le Seigneur dit : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé, vous diriez à ce sycomore : « Arrache-toi et plante-toi dans la mer », et il vous obéirait. »

Il est évident que ni Marc ni Matthieu n'entendent appliquer directement au peuple juif la condamnation du figuier. Ils voient dans le fait matériel, dans le miracle brutal, un effet de la puissance divine, où l'on peut reconnaître l'efficacité merveilleuse de la foi, ce qui mène à l'idée de la prière confiante, qui est toujours exaucée. Mais, si la malédiction du figuier impliquait un acte de foi, ce n'est pas cette qualité qui la caractérise le plus nettement, et l'exemple

serait aussi mal choisi que possible pour la leçon de la foi. Jésus n'a guère pu enseigner que le croyant pourrait faire, selon son caprice, tous les miracles qui lui viendraient à l'esprit, faire périr le figuier qui ne leur donnerait pas de figue, la vigne qui ne leur donnerait pas de raisin, ou transporter à leur gré les montagnes qu'il aimeraient mieux voir ailleurs. Il ne peut être question que de miracles justifiés par un intérêt de la foi même, quoiqu'on doive tenir compte ici de l'exagération familière au langage oriental. Les déclarations les plus authentiques de Jésus sur l'efficacité de la prière ont une forme presque aussi absolue [1]. Ce qui trahit l'artifice du rapprochement entre la malédiction du figuier et la leçon de la foi est donc moins l'exagération apparente de l'assertion, que l'incohérence résultant de ce que la malédiction du figuier n'est, à proprement parler, ni un acte de foi, ni une prière.

La tradition apostolique de l'Évangile contenait une parole du Seigneur sur la puissance de la foi. Marc l'a rattachée à l'histoire du figuier. Matthieu la donne à deux reprises, car on l'a déjà rencontrée après la guérison de l'épileptique. Ou bien il l'a dédoublée, ou bien il l'a prise dans deux sources : une fois dans le recueil de discours, et une fois dans Marc. Luc, qui ne l'a qu'une fois, ne l'a pas prise dans Marc ; il semblerait donc l'avoir puisée dans le recueil de discours. Toutefois le rapport des Évangiles est plus complexe qu'il ne paraît au premier abord. La sentence primitive, qui a dû être retenue pour elle-même, sans que l'on eût souvenir de la circonstance où elle avait pu être dite, devait être ainsi conçue : « Si vous aviez de la foi comme un grain de sénevé [2] », c'est-à-dire la plus minime quantité de foi sincère, « vous pourriez dire à cette montagne : « Ote-toi de là et jette-toi dans la mer [3] »,

1. Cf. Mt. vii, 7-11 (Lc. xi, 5-13) ; I, 630-633.

2. Ce début est garanti par Mt. xvii, 20, et Lc. xvii, 6 ; il semble réclamé pour le bon équilibre de la sentence. Sur le grain de sénevé, cf. Mc. iv, 31. Dans Mc. 22, D (Ss. ℵ, etc.) lit : εἰ ἔχετε. Cf. Mt. 21 (xvii, 20), ἐὰν ἔχητε.

3. Mt. xvii, 20. ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται. On a vu plus haut (p.58) par quel artifice Matthieu applique aux disciples le manque de foi dont le père de l'épileptique souhaitait d'être excusé, et s'en sert pour amener la leçon de la foi. Noter, dans xxi, 21, la combinaison un peu scolastique du figuier avec la montagne ; ἐὰν ἔχητε πίστιν est une correction de Mc. 22, ἔχετε πίστιν θεοῦ, sous l'influence de Mt. xvii, 20, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως ; ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν est pris textuellement de Mc. 23.

et cela arriverait. » Vu sa teneur, cette parole a été plutôt dite au bord du lac de Tibériade qu'à Jérusalem. Mais Luc a remplacé la montagne par un sycomore [1], et cette substitution paraît accuser l'influence de Marc [2], où la parole sur la montagne transportée se rattache à une histoire de figuier desséché. Luc a pu trouver trop violente l'image de la montagne, mais ce doit être le second Évangile qui lui a suggéré l'idée de l'arbre. D'autre part l'introduction tout artificielle et abrupte qu'il a ménagée à cette leçon, la demande des apôtres : « Augmente-nous la foi » [3], accuserait une influence combinée de Marc et de Matthieu sur le troisième Évangile, cette demande faisant écho à la prière que le père de l'épileptique adresse à Jésus [4], dans Marc : « Je crois, viens en aide à mon incrédulité », tandis que le rapport de cette prière avec la leçon de la foi, s'établit surtout par Matthieu qui l'a mise à la fin du récit concernant l'épileptique. Si donc Luc a connu la sentence séparée, il paraît l'avoir connue aussi dans le contexte que lui donne Matthieu après l'affaire de l'épileptique, et dans le contexte que lui donne Marc après l'affaire du figuier.

Marc lui-même l'a-t-il puisée dans la tradition orale? il est permis d'en douter. Matthieu [5] a présenté ensemble une série de sentences sur le scandale, l'efficacité de la prière en commun, le pardon des injures. Luc [6] paraît avoir connu une série analogue, dont il retient ce qui concerne le scandale, le pardon des injures, la puissance de la foi. Marc doit avoir connu aussi la source commune de Matthieu

1. V. 6. εἰ ἔχετε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως (cf. Mt. xvii, 20, p. 288, n. 3), ἐλέγετε ἂν τῇ συκαμίνῳ ταύτῃ· ἐκριζώθητι καὶ φυτεύθητι ἐν τῇ θαλάσσῃ (images peu naturelles et qui attestent la substitution opérée par l'évangéliste).

2. Et peut être en même temps correction de Mt. xxi, 21.

3. V. 5. πρόσθες ἡμῖν πίστιν. Vu le caractère de cette demande, il n'y a pas lieu d'insister sur sa portée réelle ; elle ne suppose pas que les apôtres n'aient aucune foi, mais qu'ils n'ont pas le degré voulu pour le bien de leur mission ; et d'autre part, la réponse de Jésus est donnée en général, sans égard à la condition des apôtres; c'est dans cette réponse que consiste la donnée traditionnelle.

4. Mc. ix, 24; *supr.* p. 54.

5. xviii.

6. xvii, 1-10, où la parabole du serviteur à qui son maître ne doit pas un gré spécial pour le travail qui est de son devoir (vv. 7-10) pourrait avoir été substituée intentionnellement au Serviteur impitoyable.

et de Luc, et c'est de là qu'il aura pris, pour la relier à l'histoire du figuier la série de réflexions sur la puissance de la foi, l'efficacité de la prière et la nécessité du pardon mutuel comme condition d'exaucement [1]. Il ne transcrit pas les sentences comme Luc et Matthieu, mais il les reproduit librement, peut-être de mémoire, et les combine gauchement dans un discours suivi qui n'a ni la précision de souvenirs personnels, ni l'exactitude d'une transcription régulière. Le caractère de sa rédaction paraît s'expliquer de la façon la plus satisfaisante, si l'on y voit une espèce de glose destinée à compléter, par des emprunts au recueil de discours, un récit très succinct du ministère de Jésus à Jérusalem. Ce que Marc dit touchant la certitude de l'exaucement est visiblement secondaire par rapport à ce qu'on lit ailleurs sur le même sujet dans Matthieu [2] et dans Luc [3]. Et l'on peut en dire autant de ce qui vient ensuite, touchant la nécessité de pardonner au prochain si l'on veut soi-même être exaucé lorsqu'on implore le pardon de Dieu.

Marc, xi, 25. « Et quand vous vous mettez en prière, si vous avez quelque chose contre quelqu'un, pardonnez, afin que votre Père qui est aux cieux vous pardonne aussi vos péchés. »

Ce passage combine deux leçons que le premier Évangile présente séparément : l'avis, donné à celui qui veut se présenter devant Dieu, de se réconcilier d'abord avec son prochain, s'il y a lieu [4]; et l'instruction formelle touchant la nécessité de pardonner pour être pardonné [5]. Matthieu, qui n'avait pas craint de se répéter en reproduisant, d'après Marc, la leçon de la foi et la promesse d'exaucement, néglige cette conclusion du second Évangile, probablement

1. On pourrait conclure de Mc. ix, 23-24, 42-50, que le rédacteur du second Évangile avait trouvé dans le même contexte la leçon sur la foi et la leçon sur le scandale ; et il semble résulter de Mt. xviii, comparé à Lc. xvii, 1-10 que les sentences concernant la foi, le scandale, l'exaucement de la prière et le pardon, se suivaient dans la source commune. Il est moins sûr que la leçon de la foi ait suivi primitivement la guérison de l'épileptique (B. Weiss, 559), la leçon de la foi étant aussi artificiellement rattachée au contexte dans Mc. ix, 23-24, que dans Mc. xi, 22-24, et Mt. xvii, 20 s'expliquant par Mc. ix, 23-24.

2. vii, 7-11 ; xviii, 19 ; I, 630-633, et *supr.* pp. 91-92.

3. xi, 5-13 ; xviii, 1-8; I, 628-633, et *supr.* pp. 183-189.

4. Mt. v, 23-24 ; I, 572-573.

5. Mt. vi, 12, 14-15 ; xviii, 21-35 ; I, 606, 608, et *supr.* pp. 92-98.

parce qu'il la trouvait au-dessous de ce que lui-même avait rapporté antérieurement sur le même sujet. Le rédacteur du second Évangile a voulu donner ici un résumé des instructions de Jésus sur la prière. Mais ce thème était bien plus abondamment traité dans le recueil de discours où les deux autres Synoptiques et Marc lui-même ont puisé. On lit ensuite, dans le texte ordinaire du second Évangile [1] : « Et si vous ne pardonnez pas, votre Père qui est aux cieux ne vous pardonnera pas non plus vos péchés. » Ce verset manque dans un certain nombre des plus anciens et des meilleurs témoins [2]. Bien qu'on puisse en expliquer la disparition par un accident de copie [3], il est plus probable qu'il a été interpolé d'après Matthieu [4]. La formule : « votre Père qui est aux cieux », est aussi inusitée dans Marc qu'elle est familière au rédacteur du premier Évangile. Cette circonstance confirme la dépendance de Marc à l'égard du recueil de discours, au moins pour ce qui regarde la leçon du pardon, et probablement pour tout ce qui suit l'histoire du figuier. Il est bien risqué de s'appuyer sur ce passage pour dire que Marc a pu connaître l'Oraison dominicale, mais qu'il n'a pas osé l'attribuer à Jésus [5].

1. V. 26.
2. ℵBL, Ss.
3. Homéoteleuton, les vv. 25 et 26 finissant par les mêmes mots.
4. VI, 15.
5. Wellhausen, *Mc.* 98.

LXXII

LA QUESTION DES PRÈTRES

Marc, xi, 27-33. Matth. xxi, 23-27. Luc, xx, 1-8.

Originairement la question des prêtres se rattache à l'expulsion des vendeurs. L'histoire du figuier desséché a détruit ce rapport, que Luc n'a pas su rétablir.

Marc, xi, 27. Et ils vinrent de nouveau à Jérusalem ; et comme il se promenait dans le temple, les chefs des prêtres, les scribes et les anciens s'approchèrent de lui 28. et lui dirent : « Par quelle autorité fais-tu cela, ou qui t'a donné le pouvoir de le faire ? » 29. Et Jésus leur dit : « Je vous ferai une question ; répondez-moi, et je vous dirai par quelle autorité je fais cela. 30. Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes ? Répondez-moi ? » 31. Et ils raisonnaient entre eux, disant : « Si nous répondons : « Du ciel », il dira : « Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? » 32. Mais si nous disons : « Des hommes ?... » Ils

Matth. xxi, 23. Et quand il fut entré dans le temple, les chefs des prêtres et les anciens du peuple s'approchèrent de lui, pendant qu'il enseignait, et lui dirent : « Par quelle autorité fais-tu cela ? Et qui t'a donné ce pouvoir ? » 24. Et répondant, Jésus leur dit : « Je vous demanderai, moi aussi, un mot, et si vous me le dites, je vous dirai par quelle autorité je fais cela : 25. D'où était le baptême de Jean ? Du ciel ou des hommes ? » Et ils raisonnaient en eux-mêmes, disant : « Si nous répondons : « Du ciel », il nous dira : « Pourquoi donc n'avez-vous pas cru en lui ? » 26. Mais si nous disons : « Des hommes », nous avons à craindre

Luc, xx, 1. Et il advint, un jour qu'il instruisait le peuple dans le temple et annonçait la bonne nouvelle, que les prêtres et les scribes survinrent avec les anciens, 2. et dirent, s'adressant à lui : « Dis nous par quelle autorité tu fais cela, ou qui t'a donné ce pouvoir. » 3. Et répondant, il leur dit : « Je vous poserai, moi aussi, une question. Dites-moi : 4. Le baptême de Jean était-il du ciel ou des hommes ? ». 5. Et ils raisonnèrent entre eux, disant : « Si nous répondons : « Du ciel », il dira : « Pourquoi n'avez-vous pas cru en lui ? » 6. Et si nous disons : « Des hommes », tout le peuple nous lapidera, car il est persuadé que Jean était

craignaient le peuple, parce que tous regardaient Jean comme étant réellement prophète. 33. Et répondant, ils dirent à Jésus : « Nous ne savons pas. » Et Jésus leur dit : « Moi non plus, je ne vous dirai pas par quelle autorité je fais cela. »

la foule ; car tous regardent Jean comme prophète. ». 27. Et répondant, ils dirent à Jésus : « Nous ne savons pas. » Et lui aussi leur dit : « Moi non plus, je ne vous dirai pas par quelle autorité je fais cela. »

prophète. » 7. Et ils répondirent qu'ils ne savaient pas d'où (il était). 8. Et Jésus leur dit : « Moi non plus, je ne vous dirai pas par quelle autorité je fais cela. »

Le parallélisme des trois relations est ici très remarquable. Il n'y a guère que l'introduction où l'on trouve quelques différences qui méritent d'être notées. Dans Marc, le Sauveur, après avoir commenté à ses disciples le miracle du figuier desséché, arrive au temple et se promène dans les parvis. Les membres du sanhédrin, dont les trois catégories, prêtres, scribes, anciens, sont énumérées par l'évangéliste, et dont les mauvais desseins ont été précédemment signalés, viennent trouver Jésus. Il ne peut être question du sanhédrin tout entier, mais de quelques membres agissant quasi officiellement pour le compte et dans l'intérêt de tout le corps. Ils viennent, avant que Jésus pousse plus loin son entreprise, lui demander raison de la conduite qu'il a tenue la veille dans le temple : « Par quelle autorité fais-tu ces choses, ou qui t'a donné le pouvoir de le faire [1] ? »

Cette question ne peut concerner la présence de Jésus dans la cour du temple, en ce moment, car une mission spéciale n'était pas nécessaire pour se présenter là ; ni le miracle du figuier, qui est raconté auparavant, puisque les membres du sanhédrin n'en ont pas été témoins, mais l'expulsion des vendeurs. Toutefois les sanhédristes ne sont pas censés s'occuper exclusivement de cet incident ; ils disent « ces choses », et sans doute l'évangéliste veut entendre par là tout ce que Jésus a fait [2] dans le temple depuis son arrivée à

1. V. 28. ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς ; ἢ τίς σοί ἔδωκεν τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς : Cf. Act. iv, 7. Ss. et quelques mss. lat. omettent ἵνα κτλ.

2. B. Weiss, *Mk.* 181, l'entend des usurpations possibles que ferait supposer l'expulsion des vendeurs ; mais le ταῦτα répété ne peut guère viser qu'un ensemble de faits acquis.

Jérusalem : manifestation tumultueuse, acte d'autorité inouï dans l'expulsion des vendeurs, prédication pour justifier cet acte. On dirait qu'ils demandent des explications sur l'attitude messianique du Sauveur. De quel droit s'est-il attribué la police du temple, et se comporte-t-il en chef et en docteur dans le lieu saint? Et l'on doit supposer qu'ils ont l'intention d'abuser de sa réponse contre lui. Mais il convient d'observer que la question n'est parfaitement intelligible que si l'on fait abstraction de l'incident qui est rapporté auparavant, ce qui confirme l'hypothèse précédemment émise, touchant le caractère adventice non seulement de ce qui a été raconté à propos du figuier, mais aussi du sectionnement chronologique dans lequel Marc a réparti les matériaux traditionnels [1].

Le rédacteur du premier Évangile paraît avoir voulu expliquer la question des prêtres en disant que Jésus enseignait lorsqu'ils vinrent le trouver [2]. Ce détail se rencontre aussi dans le troisième Évangile ; mais l'indication venait en quelque sorte d'elle-même, et a pu se présenter naturellement à l'esprit des évangélistes, les deux formes ordinaires de l'activité de Jésus étant les guérisons et la prédication. Il semblerait que Matthieu ait en vue l'enseignement [3] que Jésus donne à l'instant où les membres du sanhédrin l'interpellent. Cependant la teneur traditionnelle de la question : « Par quelle autorité fais-tu ces choses ? » réclame un objet moins déterminé. Il s'agit toujours de l'autorité que Jésus s'est arrogée dans le temple depuis son arrivée, et dont l'expulsion des vendeurs a été l'affirmation la plus hardie. Grâce à la distribution des récits, cet incident se perd maintenant dans les choses que Jésus « fait », et ne paraît plus visé directement, puisque c'est pour le lecteur une chose faite, et que les prêtres ont eu déjà une explication avec

1. Cf. Jn. ii, 18, où une question analogue est posée aussitôt après l'expulsion des vendeurs.

2. Mc. 27. καὶ ἐν τῷ ἱερῷ περιπατοῦντος αὐτοῦ ἔρχονται πρὸς αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς κτλ. Mt. 23. καὶ ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς τὸ ἱερὸν προσῆλθον αὐτῷ διδάσκοντι οἱ ἀρχιερεῖς κτλ. Le διδάσκοντι pourrait être écho de Mc. 17, καὶ ἐδίδασκεν. Lc. 1. καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμέρων (cf. v, 17 ; viii, 22) διδάσκοντος αὐτοῦ τὸν λαὸν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ εὐαγγελιζομένου ἐπέστησαν οἱ ἀρχιερεῖς κτλ. Ss. Sc. et plusieurs mss. lat. n'ont pas διδάσκοντι dans Mt. 23, et ce mot pourrait être une glose. Le début de Lc xx, 1, peut s'expliquer par une sorte de reprise particulière de xix, 47.

3. A condition que le mot διδάσκοντι soit authentique. Cf. n. 2.

le Christ [1]. On ne peut guère songer aux miracles qui, d'après Matthieu[2], ont signalé l'entrée de Jésus dans le temple; car ces guérisons n'étaient pas des actes d'autorité; elles ont été ajoutées pour l'ornement du récit par le rédacteur, qui sans doute n'y pense plus en rapportant la question des prêtres.

Luc, après la conclusion générale qu'il a donnée au récit de l'expulsion des vendeurs, assigne une date vague à la question posée par les membres du sanhédrin. Jésus, dit-il, enseignait tous les jours dans le temple, et un jour qu'il enseignait, les prêtres, les scribes et les anciens, énumérés comme dans Marc, lui demandent « par quelle autorité il fait cela ». Si l'on tient compte du contexte immédiat, il ne peut être question que de l'enseignement donné par le Sauveur dans le temple, depuis qu'il est à Jérusalem. Et comme Luc a réduit le plus possible l'affaire de l'expulsion, qu'il la dissimule, pour ainsi dire, derrière une notice générale touchant la prédication de Jésus à Jérusalem, et qu'il attire l'attention du lecteur sur cette prédication comme occasion particulière de l'intervention du sanhédrin, il ne paraît pas douteux que, dans le troisième Évangile, la question des prêtres se rapporte à l'autorité que Jésus s'attribue, non précisément pour enseigner dans le temple, mais pour enseigner ce qu'il enseigne, à savoir « l'évangile » du royaume [3].

Les membres du sanhédrin demandent donc à Jésus quel titre personnel il peut faire valoir pour se comporter ainsi en maître ou en docteur souverain dans le temple, et, s'il n'agit pas en son propre nom, de qui lui vient l'autorité qu'il prétend exercer. Dans leur pensée, Jésus allait être obligé d'avouer qu'il était le Messie, ou tout au moins qu'il venait au nom de Dieu, puisqu'il n'avait aucune mission des autorités établies. Mais le Sauveur échappe à leur question par une autre, que lui-même leur pose. L'espèce de jeu dialectique dont il use en cette circonstance était conforme aux procédés habituels des rabbins. On en verra d'autres exemples. Jésus se déclare prêt à leur dire quelle autorité il s'adjuge, s'ils veulent répondre à la question [4] qu'il va leur poser de son côté.

1. xxi, 15-16.
2. xxi, 14 ; *supr.* p. 279.
3. Remarquer l'explication καὶ εὐαγγελιζομένου. *Supr.* p. 294, n. 2.
4. Mc. 29. ἐπερωτήσω ὑμᾶς ἕνα λόγον vise le point sur lequel Jésus attend une explication. De même Lc. 3, ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ; Mt. 24, ἐρωτήσω ὑμᾶς κἀγὼ λόγον ἕνα, ὃν εἴπητέ μοι, κἀγὼ κτλ., où la question de Jésus s'oppose plus directement à la question des prêtres.

Cette question n'était pas facile à résoudre pour ses interlocuteurs. Il s'agissait pour eux de se prononcer ouvertement sur la mission de Jean-Baptiste, caractérisée par l'acte extérieur qui la résumait aux yeux du public, la cérémonie du baptême : le Précurseur était-il envoyé de Dieu, ou bien n'avait-il reçu mission que de lui-même [1]? La question est faite pour les embarrasser, et parce que Jésus ne veut pas leur répondre. Au fond, ils ne croyaient pas que Jean-Baptiste eût été envoyé de Dieu, mais il était facile de prévoir qu'ils n'oseraient pas formuler une négation qui indisposerait le peuple contre eux [2], parce que le peuple tenait Jean pour un vrai prophète. Ils ne pouvaient donc que se taire, ou dire, contre leur pensée, que la mission de Jean venait du ciel. Mais, dans ce cas, leur réponse fournissait à Jésus le moyen de les confondre, puisqu'ils avaient refusé d'écouter Jean-Baptiste.

Telles sont les réflexions qu'ils font en eux-mêmes [3] et entre eux [4], et qui les décident à prendre le parti du silence. En déclarant qu'ils ne savent que penser sur la question proposée, ils renoncent, pour le moment, à obtenir de Jésus une réponse qui pourrait le compromettre; mais ils échappent eux-mêmes à l'inconvénient inévitable de donner des armes à l'adversaire qu'ils poursuivent, ou de froisser l'opinion populaire. En leur faisant dire que Jésus leur reprocherait de n'avoir pas cru au Précurseur, les évangélistes n'ont pas pensé seulement au baptême, que les interrogateurs n'avaient pas reçu, mais encore au témoignage qu'eux-mêmes disent avoir été rendu par Jean-Baptiste au Sauveur. Il serait naturel, en effet, que Jésus invoquât en sa faveur l'autorité de Jean,

1. Mc. 30. τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάνου ἐξ οὐρανοῦ (d'en haut, de Dieu, bien que le mot « ciel » ne le désigne pas ici directement) ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων (d'origine humaine et terrestre ; cf. Act. v, 38-39) ;

2. Dans Mc. 32, le discours est comme suspendu sur la seconde alternative : ἀλλὰ εἴπωμεν ἐξ ἀνθρώπων, parce que l'évangéliste, ne voulant pas leur faire avouer leur crainte (cf. n. 3), donne lui-même l'explication nécessaire : ἐφοβοῦντο τὸν λαόν. Lc. 6, et Mt. 25, attribuent aux sanhédristes toutes les explications de Mc. 32 ; mais Luc l'a fait plus habilement, justifiant la crainte des prêtres : ὁ λαὸς ἅπας καταλιθάσει ἡμᾶς, au lieu de l'exprimer directement.

3. Mt. 25. οἱ δὲ διελογίζοντο παρ' ἑαυτοῖς. Et le discours qui leur est prêté (V. 26. φοβούμεθα τὸν ὄχλον) n'a pu être qu'intérieur.

4. Mc. 31. καὶ διελογίζοντο (Lc. 5. οἱ δὲ συνελογίσαντο) πρὸς ἑαυτούς. Lc. 6. D, πεπεισμένοι γάρ εἰσιν au lieu du singulier.

si les membres du sanhédrin avaient déclaré, sincèrement ou non, que Jean avait une mission divine. Mais les paroles du Sauveur n'impliquent pas cette intention spéciale : les interrogateurs étaient assez condamnés par le fait de leur incrédulité envers un envoyé de Dieu, et ce que Jean avait dit touchant le prochain avènement du royaume céleste pouvait autoriser suffisamment les revendications de Jésus, sans qu'un témoignage rendu à sa personne par le Baptiste eût besoin d'être invoqué, si ce témoignage avait été réellement donné. Mais on ne peut dire que le Sauveur a voulu seulement éprouver l'aptitude de ses interrogateurs à trancher la question qu'il leur pose [1].

Dès qu'ils se refusent à parler, le Christ ne peut prendre avantage de leur réponse ni la réfuter. Comme leur mauvaise foi rendrait superflus les efforts qu'on pourrait faire pour les éclairer, Jésus s'autorise de leur silence pour ne pas résoudre non plus la question qu'ils lui ont faite. L'incident est clos, et ce qui suit, dans les trois Évangiles, n'y a aucun rapport [2].

1. Wendt, *ap.* Holtzmann, 92.

2. On verra plus loin que la conclusion primitive du récit est dans Mc. xii, 12 *c* : καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

LXXIII

PARABOLES

Marc, xii, 1-12. Matth. xxi, 28-xxii, 14. Luc (vii, 29-30), xx, 9-19; xiv, 16-24.

Marc et Luc amènent la parabole des Vignerons meurtriers immédiatement après la question des sanhédristes. Matthieu a voulu signifier par trois paraboles la réprobation des Juifs incrédules, et il a emprunté au recueil de discours deux autres paraboles : celle des Deux fils, qu'il a placée avant les Vignerons, et celle du Festin, qu'il a mise après. La parabole des Deux fils, qui pouvait être déjà, dans la source, appliquée à l'attitude des Juifs vis-à-vis de Jean-Baptiste, fournissait une sorte de complément à l'anecdote précédente, où il était question de Jean, et, par la mention de la vigne, elle semblait fournir une introduction à la parabole suivante[1].

Matth. xxi, 28. « Que vous en semble ? Un homme avait deux enfants. S'adressant au premier, il dit : « Enfant, va aujourd'hui travailler dans la vigne. » 29. Et répondant, celui-ci dit : « Je ne veux pas » ; puis, ayant eu regret, il (y) alla. 30. Et s'adressant au second, (le père lui) dit la même chose. Et celui-ci, répondant, dit : « J'(y vais), seigneur », et il n'(y) alla pas. 31. Lequel des deux a fait la volonté du père ? » Ils dirent : « Le premier. » Jésus leur dit : « En vérité, je vous dis que les publicains et les prostituées vous précèdent au royaume de Dieu. 32. Car Jean est venu à vous, dans la voie de la justice, et vous n'avez pas cru en lui ; mais les publicains et les prostituées ont cru en lui ; et vous, voyant (cela), vous ne vous êtes pas repentis ensuite, pour croire en lui ».

(Luc, vii, 29. « Et tout le peuple, ayant entendu (Jean), et les publicains ont rendu gloire à Dieu, recevant le baptême de Jean. 30. Mais les pharisiens et les légistes ont rejeté pour eux-mêmes le dessein de Dieu, n'ayant pas été baptisés par lui (Jean). »)

La question : « Que vous en semble ? » est une pièce de suture

1. Holtzmann, 273.

qui relie tant bien que mal [1] la parabole des Deux fils à la fin de non recevoir que Jésus vient d'opposer aux membres du sanhédrin. La parabole [2] met en scène un père de famille qui a deux fils, comme le père du Prodigue. Ayant un travail particulier à faire exécuter ce jour-là dans sa vigne, le père invite un des fils à s'y rendre. On ne dit pas que ce soit l'aîné ou le plus jeune, cette circonstance étant sans intérêt pour l'équilibre de la fable. Le fils interpellé répond par un non bien accentué [3], que nulle parole d'excuse ou de déférence ne vient atténuer. Mais, après coup, il change d'avis, et s'en va faire ce qui lui avait été demandé. Son regret est celui d'un homme qui s'avoue à lui-même son tort, et il ne s'agit pas d'un sentiment religieux, de contrition pour le péché. Cependant le père, si mal reçu par l'un de ses enfants, s'est adressé à l'autre, et lui a donné le même ordre. La réponse du second fils est parfaite : il dit oui, avec une révérence, en appelant son père « seigneur [4] ». Mais il change également d'avis. On peut croire qu'il a répondu, comme le premier, selon son caractère, et que, selon son caractère aussi, il perd courage quand il s'agit d'en venir au fait. La réflexion a chez lui des effets tout différents de ceux qu'elle produit chez son frère. Sa bonne volonté, très explicite en paroles, s'arrête devant l'action, tandis que la mauvaise volonté de l'autre, même manifestée, ne dure pas. Le père accepte tout : il n'importe pas au but de la parabole de dire si et quand il s'est aperçu que l'un de ses fils s'était repenti, et que l'autre l'avait trompé.

Ce tableau est très naturel, nullement allégorique. Le père n'est pas Dieu ; les fils ne sont pas toute l'humanité, où il y a encore des gens dont les paroles et la conduite se correspondent ; aucun des fils n'est un modèle de perfection ; il s'agit seulement de faire entendre que le moins bon des deux, en apparence, est le meilleur en réalité. La morale de la parabole est claire, indépendamment de ce qui suit : un pécheur repenti, qu'il ait été publicain ou prostituée, est plus agréable à Dieu qu'un dévot sans courage, qui n'a que les

1. V. 28. τί δὲ ὑμῖν δοκεῖ ; ne se rattache ni à ce qui précède ni à ce qui suit. Noter l'emploi du même artifice dans xviii, 12 ; *supr.* p. 143.

2. Cf. Jülicher, II, 366-369.

3. V. 29. οὐ θέλω.

4. V. 30. ἐγώ κύριε.

dehors de la fidélité ; le premier seul a droit au royaume des cieux.

A la fin de la parabole, et pour en introduire l'application, Jésus demande à ses auditeurs : « Qui des deux a fait la volonté du père[1] ? » Question bien solennelle, pour une histoire aussi simple, et qui paraît accuser la préoccupation allégorique de l'évangéliste, le père étant identifié à Dieu, et les fils devenant les hommes dans leur rapport avec le Créateur[2]. L'interrogation pourrait faire pendant à celle que Matthieu lui-même a ménagée à la fin des Vignerons[3] ; dans les deux cas, les interlocuteurs de Jésus sont amenés à se condamner eux-mêmes par leur réponse, sans s'en apercevoir. Les sanhédristes répondent ici, conformément à l'évidence, que celui des deux fils qui a été vraiment obéissant est le premier. A quoi Jésus réplique en déclarant que les publicains et les prostituées sont sur le chemin du royaume céleste[4], et bien en avant sur ceux qui l'écoutent. Si cette remarque est dans son contexte primitif, ceux à qui Jésus parle ne sont pas du tout sur le chemin du royaume, et l'éventualité de leur conversion, sans être présentée comme impossible, est en dehors de la perspective. La sentence, considérée en elle-même, ne réclame pas d'autre interprétation : c'est le sens historique du paradoxe : « les derniers seront les premiers, et les premiers derniers[5]. »

Il est assez singulier que la conclusion de la parabole soit justifiée ici par l'attitude que le judaïsme officiel et les gens hors la Loi ont eue respectivement à l'égard de Jean-Baptiste. La mention de Jean explique l'insertion du passage en cet endroit. Mais on s'attendrait plutôt maintenant à ce que Jésus parle de lui-même et de l'accueil fait à sa prédication. Jésus dit que Jean est venu « dans la voie de la justice[6] », c'est-à-dire, comme un modèle de justice, ou plutôt

1. V. 31. τίς ἐκ τῶν δύο ἐποίησεν τὸ θέλημα τοῦ πατρός ;

2. Cf. VII, 21 ; I, 640. JÜLICHER, II, 382.

3. XXI, 41. Cette remarque rend inutile l'hypothèse, toute gratuite, de l'interpolation de λέγουσιν· ὁ πρῶτος, ou ὁ ὕστερος. Mais on pourrait supposer que, dans la source, Jésus disait : « Qui des deux est le meilleur » ou « a fait ce qu'il devait ? N'est-ce pas le premier ? En vérité, je vous dis » etc.

4. V. 31. προάγουσιν... εἰς τὴν βασιλείαν (non ἐν τῇ βασιλείᾳ, car on n'y est pas encore) τοῦ θεοῦ (un des rares cas où Matthieu ne dit pas : royaume des cieux).

5. XIX, 30. Cf. *supr.* p. 220

6. V. 32. ἐν ὁδῷ δικαιοσύνης. Cf. PROV. VIII, 20 ; XII, 28 ; II PIER. II, 21 ; MT. XXII,

prêchant la justice, la vérité du royaume prochain, et le salut par le moyen d'un repentir sincère. L'expression pourrait avoir été choisie par l'évangéliste [1], qui verrait en Jean un précurseur et un prophète de la justice chrétienne. Tandis que les principaux juifs n'ont pas cru en lui, c'est-à-dire à son message, semblables en cela au fils qui n'alla pas à la vigne, les publicains et les pécheresses ont cru, dociles comme le fils qui exécuta l'ordre de son père. Mais le rapport des chefs et celui des pécheurs avec Jean ne correspondent pas à la conduite des deux fils envers leur père [2]; ils n'ont pas présenté de contradiction entre une première apparence et une réalité ultérieure. Ce sont les pécheurs de la sentence précédente qui ont amené la remarque touchant les rapports avec Jean, comme c'est la mention du Baptiste qui a dû occasionner l'insertion de la parabole, avec la sentence et la remarque, après la question de Jésus sur la mission du Précurseur. Il est probable que le tout, dans la source, figurait parmi les propos relatifs à Jean, dont la majeure partie a été reproduite plus haut [3]. En tout cas, la remarque a dû exister d'abord indépendamment de la parabole, et c'est pour l'accommoder son contexte actuel que l'on a écrit cette réflexion assez froide : « et vous, voyant » la foi des pécheurs, « vous n'avez pas eu regret ensuite », comme le premier fils de la parabole, « de façon à croire à » Jean [4]. Peut-être est-ce pour le même motif que

16. Il ne s'agit pas de venir sur le chemin, mais de se présenter avec la voie « la méthode » de la justice. Wellhausen, *Mt.* 108.

1. Cf. iii, 15; v, 20. L'idée de la justice selon la Loi (Holtzmann, 273) peut être conforme à l'histoire, mais ne va pas bien avec le contexte.

2. Cf. Jülicher, II, 382.

3. xi, 2-19 (Lc. vii, 18-35); I, 665-679. L'objection tirée de ce que la parabole n'a aucun rapport avec Jean (Jülicher, II, 383) n'est pas décisive; car il ne s'agit point ici de l'occasion historique de la parabole, ni même de sa place dans le recueil primitif des sentences évangéliques, mais d'une combinaison rédactionnelle antérieure à Matthieu et Luc.

4. V. 32. ὑμεῖς δὲ ἰδόντες οὐ (B, οὐδὲ) μετεμελήθητε ὕστερον τοῦ πιστεῦσαι αὐτῷ. D, Ss., deux mss. lat. omettent la négation devant μετεμελήθητε, et les mss. latins lisent : « quod non credidistis ». Ces variantes, qui résultent peut-être de distractions et d'inintelligence du texte, ou d'accommodation à la parabole précédente, ne donnent aucun sens satisfaisant ; car il est également absurde d'admettre que les chefs des Juifs auraient commencé par croire à Jean, ou qu'ils auraient regretté ensuite de n'avoir pas cru. Cf. Wellhausen, *Mt.* 108.

Matthieu parle de foi [1], au lieu que Luc, plus naturellement, parle de baptême.

L'économie de la parabole a été altérée dans un certain nombre de témoins. La plupart [2] mentionnent d'abord le fils qui obéit après résistance; quelques-uns [3] mettent au premier rang celui qui désobéit après avoir protesté de son obéissance, et cette divergence se complique dans la réponse des auditeurs, où quelques témoins de la première catégorie [4] désignent « le dernier » fils, c'est-à-dire celui qui, d'après ces témoins, a été réellement désobéissant, comme ayant accompli la volonté du père, tandis que les autres mettent aussi « le dernier », conformément à la logique de leur récit. Il est évident que ces variantes proviennent d'interprétations allégoriques de la parabole; mais la leçon primitive ne laisse pas d'être facile à reconnaître [5].

Ceux qui placent au-dessus de tout l'autorité du manuscrit Vatican observent qu'il est plus naturel de mettre d'abord en scène le fils qui répond oui, et que la transposition, dans la majorité des témoins, s'explique par le fait que celui qui dit non se trouve en comparaison avec les publicains et les prostituées, dont Jésus affirme qu'ils précèdent les pharisiens dans le royaume de Dieu : on aura voulu mettre leur pendant au premier rang dans la parabole, et l'on aura substitué « le premier » « au dernier » dans la conclusion; si cette leçon était primitive, il faudrait supposer que les témoins qui mentionnent d'abord le fils qui dit oui ont vu dans celui-ci le type du judaïsme incrédule, et dans le fils qui dit non le type des Gentils qui ont cru; or cette interprétation est contredite par le contexte.

Mais il est d'abord significatif que les témoins qui ont le « dernier » dans la conclusion de la parabole ne l'entendent pas du même individu, et ne se servent pas du même terme [6]; ils corrigent par conjecture un texte qui ne leur convient pas. On suppose à tort qu'un oui convient mieux au début du récit. L'économie de la parabole réclame, au contraire, que l'on commence par un non; si le père

1. Pour rattacher le v. 32 au v. 25.
2. ℵCDL, Ss. Sc. Vg. etc.
3. Le plus notable est B.
4. D, Ss. mss. lat.
5. Cf. Jülicher, II, 376-381.
6. B, ὕστερος; D, ἔσχατος; mss. lat. « novissimus ».

avait voulu envoyer ses deux fils à la vigne, il les aurait appelés tous les deux ensemble ; il est censé n'avoir besoin que du travail d'un seul, et il s'adresse au second parce qu'il a été rebuté par le premier ; s'il avait obtenu un oui pour commencer, il serait resté tranquille sur cette assurance ; l'histoire a la plus mauvaise tournure s'il faut supposer que le père, ayant reçu un oui, s'aperçoit ensuite que son fils n'est pas parti, s'adresse à l'autre, reçoit un non, et reste au dépourvu jusqu'à ce que le second change d'avis. Une seule hypothèse rend le récit intelligible : le père reçoit d'abord un non, et va chercher un oui qui le met en repos ; il ignore provisoirement ce qu'ont fait ses deux fils, et si son ordre a été exécuté par celui qui l'avait rejeté d'abord, non par l'autre ; quand il sera instruit, il appréciera la conduite de ses fils comme tous ceux qui entendent cette histoire ; mais le récit ne va pas jusque-là, parce que la morale en est acquise auparavant. La correspondance du fils qui dit non et obéit ensuite, avec les pécheurs qui arrivent les premiers au royaume, est toute naturelle, et rien n'oblige à supposer qu'elle aurait été créée par une manipulation arbitraire du texte. Pour rendre compte de la transposition, il n'est pas nécessaire d'imaginer une explication allégorique non contredite par le contexte, vu que les anciens interprètes n'y regardaient pas de si près ; beaucoup d'entre eux ont vu dans le fils qui va à la vigne le type des Gentils, dans le fils qui n'y va pas le type des Juifs. La transposition pourrait donc avoir été occasionnée par ce motif. D'autres hypothèses sont admissibles. Les témoins fort anciens qui nomment d'abord le fils qui dit non, et qui font déclarer par les Juifs que le fils obéissant est celui qui a dit oui, ont voulu que les Juifs avouassent publiquement leur hypocrisie. Cette combinaison n'est point primitive, et elle a quelque chose de mesquin ; quand même on voudrait que les pharisiens eussent dit faux tout exprès pour prévenir les conclusions que Jésus aurait tirées du vrai, l'erreur et l'immoralité de la réponse devraient être relevées par le Christ, qui cependant fait l'application de la parabole comme si on l'avait bien entendue. Mais cette bizarrerie, une fois introduite dans le texte, provoquait une correction, et cette correction a pu être faite en mettant le fils qui dit non après celui qui dit oui, de façon que la réponse des Juifs : « c'est le dernier », demeurât vraie [1].

1. Jülicher, II, 378. Cf. Wellhausen, *Mt.* 106, qui explique ainsi la leçon de B, mais en tenant pour authentique celle de D, Ss. etc.

Marc, xii, 1. Et il se mit à leur parler en paraboles : « Un homme planta une vigne et l'entoura d'une clôture, il creusa une cuve, bâtit une tour; il la loua à des vignerons, et s'en alla en pays étranger. 2. Et il envoya vers les vignerons, dans la saison, un serviteur, pour qu'il reçût des vignerons (une part) des fruits de la vigne. 3. Et s'étant saisis de lui, ils le battirent et le renvoyèrent à vide. 4. Et derechef il envoya vers eux un autre serviteur, et ils le frappèrent à la tête et l'outragèrent ; 5. et il en envoya un autre, et ils le tuèrent ; et plusieurs encore, dont il battirent les uns et tuèrent les autres. 6. Il avait encore un fils, qu'il aimait ; il l'envoya le dernier vers eux, disant : « Ils auront des égards pour mon fils. » 7. Mais ces vignerons se dirent entre eux : « C'est l'héritier. Allons, tuons-le, et l'héritage sera pour nous. » 8. Et s'étant saisis de lui, ils le tuèrent et le jetèrent hors de la vigne. 9. Que fera le maître de la

Matth. xxi, 33. « Écoutez une autre parabole. Il y avait un chef de maison qui planta une vigne ; il l'entoura d'une clôture, il y creusa un pressoir, il y bâtit une tour, il la loua à des vignerons, et s'en alla en pays étranger. 34. Et quand la saison des fruits approcha, il envoya ses serviteurs vers les vignerons, pour recevoir ses fruits. 35. Et s'étant saisis de ses serviteurs, ils battirent celui-ci, tuèrent celui-là, et en lapidèrent un autre. 36. Derechef il envoya d'autres serviteurs plus nombreux que les premiers, et ils les traitèrent de même. 37. Et enfin il envoya vers eux son fils, disant : « Ils auront des égards pour mon fils. » 38. Mais les vignerons, voyant le fils, se dirent entre eux : « C'est l'héritier. Allons, tuons-le, et nous aurons son héritage. » 39. Et s'étant saisis de lui, ils le jetèrent hors de la vigne et le tuèrent. 40. Lors donc que le maître de la vigne viendra, que fera-t-il à ces vignerons? » 41. Ils lui

Luc, xx, 9. Et il se mit à dire au peuple cette parabole : « Un homme planta une vigne, il la loua à des vignerons, et il s'en alla en pays étranger pour un long temps. 10. Et dans la saison, il envoya vers les vignerons un serviteur, pour qu'il lui donnassent du fruit de la vigne. Mais les vignerons, après l'avoir battu, le renvoyèrent à vide. 11. Et il envoya encore un autre serviteur ; et l'ayant aussi battu et outragé, ils le renvoyèrent à vide. 12. Et il en envoya encore un troisième, et, après avoir blessé aussi celui-là, ils le chassèrent. 13. Et le maître de la vigne dit : « Que ferai-je ? J'enverrai mon fils bien-aimé ; peut-être auront-ils des égards pour lui. » 14. Et en le voyant, les vignerons, délibérèrent entre eux, disant : « C'est l'héritier. Tuons-le, pour que l'héritage soit à nous. » 15. Et le jetant hors de la vigne, ils le tuèrent. Que leur fera donc le maître de la vigne? 16. Il viendra et fera périr ces vignerons, et il donnera la

vigne? Il viendra et fera périr les vignerons, et il donnera la vigne à d'autres. 10. N'avez-vous pas lu cette Écriture : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la pierre d'angle. 11. Elle l'est devenue par la volonté du Seigneur, et elle est admirable à nos yeux ? »

dirent : « Il fera périr misérablement ces misérables, et il louera sa vigne à d'autres vignerons, qui lui remettront les fruits en leur saison. » 42. Jésus leur dit : « N'avez-vous jamais lu dans les Écritures : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la pierre d'angle; elle l'est devenue par la volonté du Seigneur, et elle est admirable à nos yeux? » 43. C'est pourquoi je vous dis que le royaume de Dieu vous sera ôté, et qu'il sera donné à un peuple qui en produira les fruits. 44. [Et celui qui tombera sur cette pierre sera brisé ; et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera.] »

vigne à d'autres. » Et entendant cela, ils dirent : « A Dieu ne plaise ! » 17. Et lui, les regardant, dit : « Que signifie donc cette Écriture : « La pierre qu'ont rejetée ceux qui bâtissaient est devenue la pierre d'angle? 18. Quiconque tombera sur cette pierre sera brisé, et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera. »

L'entrée en matière varie dans les trois relations. Marc annonce l'apologue en disant que le Sauveur, après avoir réduit au silence les membres du sanhédrin, « se mit à leur parler en paraboles [1] ». La transition est artificielle, et sert à introduire un morceau qui n'est pas en rapport avec la circonstance : la question des sanhédristes était naturelle ; la réponse que Jésus leur a faite l'était aussi ; mais ni cette question ni cette réponse ne justifient une prédication annonçant que le Christ sera tué par les Juifs ; après l'échange de propos que Marc vient de raconter, il n'y a place que pour la séparation des interlocuteurs. La formule « en paraboles » équivaut à « paraboliquement », et ne se réfère en aucune façon à plusieurs paraboles que Jésus aurait prononcées en cette circonstance, comme si Marc visait les trois paraboles de Matthieu. Mais la locution de Marc a pu suggérer à Matthieu l'idée d'ajouter d'autres paraboles à celle du second Évangile. Ayant inséré auparavant la parabole des Deux fils, Matthieu se contente d'annoncer un second morceau [2] :

1. V. 1. καὶ ἤρξατο αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν (Cf. III, 23; IV, 2). Ss. omet αὐτοῖς.

2. Mais dans XXII, 1, il s'exprimera comme Mc. XII, 1.

« Écoutez une autre parabole ». Luc fait adresser la parabole au peuple [1], bien qu'il suppose les prêtres présents ; il aura pensé, avec raison, que Jésus, qui vient d'opposer un refus net à leur question, ne s'est pas mis aussitôt à leur faire un discours. On ne peut donc voir [2] dans ce détail l'indice d'une source particulière.

Un homme avait planté une vigne. Marc et Matthieu décrivent, d'après Isaïe [3], les soins que le propriétaire en avait pris, l'entourant d'une haie, la pourvoyant d'un pressoir et d'une tour de garde pour le temps de la vendange. Ces traits marquent, dès le début, le caractère allégorique de la parabole. Jésus n'a pas accoutumé de puiser ainsi dans l'Ancien Testament la matière de ses récits. Les évangélistes, comme le prophète, entendent d'Israël ce qui est dit de la vigne, et le propriétaire est Dieu même. La haie, la cuve, la tour signifient en général ce que le Seigneur a fait pour son peuple. C'est peut-être la difficulté d'y trouver un sens allégorique spécial, qui en a déterminé l'omission dans Luc, à moins que l'évangéliste n'ait jugé ces traits superflus, puisque ce n'est pas la vigne ici qui trompe son maître, mais les vignerons [4], dont Isaïe ne parlait pas. Mais cette amélioration dans l'équilibre du récit ne prouve pas que la description de Luc soit primitive relativement à celle de Marc et de Matthieu. L'idée de la vigne et de ses fruits vient d'Isaïe; pour la facilité de l'application, l'Évangile suppose que les fruits n'arrivent pas au propriétaire par la faute des vignerons, en sorte que ce sont ceux-ci qui représentent le peuple, et que la vigne devient la religion fondée par Dieu en Israël.

Le maître s'absente [5] et met sa vigne en location. Trait bizarre et qui le paraîtra davantage encore dans la suite. Un homme qui plante lui-même sa vigne n'est pas un seigneur qui peut faire de lointains voyages ; et supposé qu'il loue sa vigne, en partant pour l'Égypte,

1. Sa dépendance à l'égard de Mc. 1 ne laisse pas d'être sensible, v. 9 : ἤρξατο δὲ πρός τὸν λαόν (Ss. « à eux ») λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην. Luc suit Marc en le corrigeant. D, ἔλεγεν δὲ τὴν π. τ.

2. Avec B. Weiss, *Lk.* 600.

3. v, 1-2 (LXX) : ἀμπελὼν ἐγενήθη... καὶ φραγμὸν περιέθηκα..., καὶ ἐφύτευσα ἄμπελον σωρήκ, καὶ ᾠκοδόμησα πύργον ἐν μέσῳ αὐτοῦ, καὶ προλήνιον ὤρυξα ἐν αὐτῷ. Cf. Mc. 1 : ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, καὶ περιέθηκεν φραγμὸν παὶ ὤρυξεν ὑπολήνιον καὶ ᾠκοδόμησεν πύργον.

4. Cf. Jülicher, II, 387. Ss. fait mention de la haie.

5. Imité peut-être de Mc. xiii, 34 (Mt. xxv, 14). Wellhausen, *Mc.* 100.

pour Babylone, ou pour Rome, il ne pourra recevoir en nature les fruits de sa propriété, comme il est censé vouloir le faire. C'est que, le maître étant Dieu même, la vigne n'est pas une vigne, les fruits ne sont ni les raisins, ni le vin ; et de là vient le vague de l'expression qu'on emploie pour désigner le produit de la vigne. Pour soutenir l'idée de location, il est insinué, dans Marc et dans Luc, que le maître ne réclame qu'une partie des fruits [1] ; Matthieu n'insiste pas sur ce détail [2], et il reste ainsi dans le sens de l'allégorie, sans que l'on soit autorisé à dire que les vignerons sont des mercenaires payés par le maître, et qui ne doivent pas toucher aux fruits [3] : au fond, les fruits sont les œuvres des vignerons, qui sont à eux toutes, et toutes à Dieu, si elles sont bonnes. Luc dit que le maître s'absenta fort longtemps [4], soit qu'il ait voulu expliquer par là ce que la conduite des vignerons a d'invraisemblable, soit qu'il ait eu aussi en vue la longue durée de l'histoire israélite, la plantation de la vigne figurant la révélation du Sinaï, et l'absence du maître correspondant à toute l'histoire de la religion, jusqu'au jugement de Dieu sur Jérusalem. Ce départ et cette absence, exigés par le développement de l'allégorie, conviennent peu à Dieu.

Le développement de l'histoire n'est pas mieux équilibré que le commencement. On ne voit pas si c'est dans la même année, ou d'une année à l'autre, que le propriétaire envoie des gens pour réclamer ce qui lui est dû ; ou plutôt, si l'on y regarde bien, il est évident que le récit est vague avec intention, et que ce n'est pas une période de quelques années qui est visée, mais un temps très long et indéterminé. L'altération du récit serait tout à fait sensible, si l'on voulait supposer que le fils du propriétaire a été tué quatre ans après le départ de son père. A plus forte raison la narration ne tient-elle pas, si l'on veut que tout se passe en quelques semaines, pendant les mêmes vendanges. Le temps manquera pour les allées et venues. Cependant la distinction des périodes n'est pas marquée, et la saison des fruits apparaît comme un temps continu qui se

1. Mc. 2. ἀπὸ τῶν καρπῶν τοῦ ἀμπελῶνος. Lc. 10. ἀπὸ τοῦ καρποῦ.

2. V. 34. ἀπέστειλεν τοὺς δούλους..... λαβεῖν τοὺς καρποὺς αὐτοῦ. Le pronom αὐτοῦ se rapporte au propriétaire, non à la vigne, et par conséquent « les fruits » peuvent représenter ici la part du propriétaire (Jülicher, II, 388).

3. B. Weiss, *E.* 125.

4. V. 9. καὶ ἀπεδήμησεν χρόνους ἱκανούς.

prolonge indéfiniment. Cette perspective ne convient qu'à l'allégorie.

Les trois évangélistes s'accordent pour faire envoyer successivement plusieurs messagers, et, en dernier lieu, le fils du propriétaire. Mais ils ne conçoivent pas de la même façon l'envoi des serviteurs. Dans Marc, il y a un triple envoi de serviteurs isolés [1], qui viennent l'un après l'autre, puis une mention collective de missions dont on ne donne pas le détail : à mesure que les envois se succèdent, se déroule aussi une progression croissante dans les mauvais traitements [2] que les locataires infligent aux messagers du maître. L'ensemble figure le rôle des prophètes, et le mauvais accueil qu'ils ont reçu de la part des Juifs. Luc suit Marc, mais il s'en tient à l'envoi de trois serviteurs, et gradue les mauvais traitements, de façon à réserver la mort pour le fils du propriétaire. Cette combinaison est-elle primitive relativement à celle de Marc ? Rien n'oblige à l'admettre. Luc a pensé que les trois serviteurs représentaient suffisamment les prophètes, et il a eu souci d'équilibrer la mise en scène. Marc, de son côté, a pu mentionner d'abord trois messages distincts pour donner corps au récit, peut-être pour correspondre à la triple visite du propriétaire dans la parabole du Figuier, et ajouter ensuite une série indéfinie pour signifier la succession des prophètes. Luc a certainement dans l'esprit la même idée que Marc, et il l'exprime de façon beaucoup moins exacte. On peut croire qu'il a consciemment abrégé Marc en le corrigeant. Matthieu aussi abrège Marc à sa manière, mais en rendant plus claire l'application du récit aux prophètes : il fait envoyer deux troupes, en réalité deux séries de serviteurs qui se succèdent, la seconde étant plus nombreuse que la première, et qui subissent toutes les deux le même sort, ceux qui en font partie étant battus ou tués. Ces deux groupes de serviteurs doivent correspondre aux anciens prophètes du canon hébreu, Josué, Samuel, Nathan, Élie, Élisée, et aux prophètes plus récents, Amos, Osée, Isaïe et leurs successeurs. Ce que Marc et Matthieu disent des mauvais traitements qui ont été

1. Ss., qui omet le v. 4, n'en a que deux ; à la fin du v. 3, suppose addition de πρὸς αὐτόν (D, quelques mss. lat.), surcharge de mauvais goût, et qui est exclue par le sens allégorique du passage.

2. Le sens de ἐκεφαλίωσαν (ℵBL; ACD, etc. : ἐκεφαλαίωσαν), v. 4, n'est pas autrement certain. On a proposé de lire ἐκολάφισαν (cf. Jülicher, II, 389). Wellhausen, *Mc.* 100, maintient le premier verbe et l'entend au sens du dernier.

infligés aux serviteurs provient en partie de l'Ancien Testament, et en partie de la tradition légendaire qui s'était formée au sujet des prophètes [1].

Voyant la façon dont les vignerons ont traité ses serviteurs, le propriétaire se décide à envoyer son fils unique. L'avait-il donc emmené avec lui à l'étranger, ce fils dont on ne soupçonnait pas l'existence, et qui est évidemment, après le propriétaire, le personnage le plus important de la parabole? Son père l'envoie du lieu où lui-même se trouve, c'est-à-dire du ciel [2], puisque le père est Dieu, et que le Fils ne peut être que Jésus. Toutefois on ne peut dire que les évangélistes enseignent formellement la préexistence du Christ ; car les serviteurs ont été envoyés de la même manière, et l'on a voulu dire par là qu'ils avaient mission d'en haut. L'invraisemblance de ce trait, si l'on prend le récit comme une parabole ordinaire, n'est qu'atténuée dans Luc. Au lieu d'exposer son fils, un propriétaire qui aurait les moyens de punir les vignerons, comme celui-là est censé le pouvoir, commencerait par châtier les réfractaires. L'envoi du fils n'a de sens qu'au point de vue allégorique, par rapport à la mission du Christ et à l'économie des desseins providentiels. Marc et Luc qualifient le fils de bien-aimé, comme le Père céleste a qualifié Jésus dans l'histoire du baptême et dans celle de la transfiguration. Matthieu omet cette épithète, parce qu'il abrège Marc et réunit en un seul énoncé : « Et enfin il envoya vers eux son fils », les deux propositions de Marc [3] : « il avait encore un fils, qu'il aimait ; il l'envoya le dernier vers eux ». Luc dramatise ce détail en introduisant la résolution du père dans le monologue préliminaire à l'envoi du fils. L'interrogation : « Que ferai-je ? » est peu digne du Père éternel, mais c'est une forme de discours assez fréquente dans les monologues de Luc [4]. Une sorte de compensation résulte du « peut être, qui est introduit dans l'assertion : « Ils auront des égards pour mon fils [5] ». Il ne faut pas que le père-Dieu

1. Cf. Hébr. xi, 32-40.

2. Jülicher, II, 392.

3. V. 6. ἔτι ἕνα εἶχεν, υἱὸν ἀγαπητόν· ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον πρὸς αὐτούς. Ss. omet ἔσχατον, D, πρὸς αὐτούς. Mt. 37, suppose les deux : ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ.

4. Cf. xii, 17-18 ; xvi, 3-4. Inutile de supposer influence d'Is. v, 4, ou de Mc. 9.

5. Mc. 6 (Mt. 37). ἐντραπήσονται τὸν υἱόν μου. — Lc. 13. ἴσως τοῦτον ἐντραπήσονται. Ss. et plusieurs mss. lat. supposent également ἴσως dans Matthieu et dans Marc.

ait l'air d'avoir été surpris pas l'événement. Le « peut-être » n'introduit d'ailleurs qu'une prévision éventuelle ; mais l'évangéliste ne pouvait aller plus loin sans rendre odieux ce père, qui aurait délibérément envoyé son fils à la mort. Il y a même déjà quelque chose de choquant dans la prévision d'un manque d'égards qui, vu les antécédents, est un danger sérieux pour l'existence du fils. Dans Marc et dans Matthieu, le père semble dépourvu de toute prudence ; dans Luc, il est plus avisé, mais il n'en apparaît que moins soucieux du péril que va courir son fils unique.

La vue du fils suggère aux vignerons un tout autre sentiment que celui du respect. Comment ce fils d'un père très riche, qui a de nombreux serviteurs, et qui peut se faire justice par lui-même, arrive-t-il tout seul dans la vigne paternelle, pour demander à des vignerons le produit d'une vendange ? La question est de celles qu'on ne doit pas formuler. Le fils arrive seul devant les vignerons, qu'il faut supposer nombreux, puisqu'ils ont pu maltraiter les serviteurs sans que ceux-ci aient résisté. C'était donc une bien grande vigne que celle de ce propriétaire, pour être louée à un peuple ! Tout s'explique si l'on admet qu'il ne s'agit, en réalité, ni de vigne ni de vignerons. Les locataires conspirent contre le fils, quand ils le voient venir, comme jadis conspirèrent les frères de Joseph, quand il venait à eux de la part de son père [1]. Les vignerons pensent [2] à tuer l'unique héritier du propriétaire, pour que la vigne soit à eux. Si courte que soit souvent la logique des criminels, celle des vignerons l'est au point d'en paraître incroyable. Peuvent-ils s'imaginer que le propriétaire aura perdu ses droits sur sa vigne, parce qu'il aura perdu son fils ? Le projet des vignerons est aussi significatif au point de vue de l'allégorie qu'il est absurde au point de vue réel. Ceux qui ont livré Jésus à la mort pensaient s'assurer à eux-mêmes, à eux seuls, la propriété du salut révélé dans la Loi, en excluant ceux que Jésus appelait ; ils voulaient confisquer à leur profit l'héritage du Père céleste. Ainsi du moins l'entendent les évangélistes, et ce trait capital de la parabole n'a de sens, comme tout le reste, que si on le prend en allégorie.

1. Gen. xxxvii, 16-19.

2. Dans Mc. 7. πρὸς ἑαυτοὺς εἶπαν, que Mt. 38 : ἐν ἑαυτοῖς εἶπον, entend d'une réflexion intérieure, et Lc. 14 : διελογίζοντο πρὸς ἀλλήλους, sans doute plus exactement, d'une entente mutuelle. Noter la rencontre de ἰδόντες dans Matthieu et dans Luc, bien que Marc ne l'ait pas.

Le traitement que les vignerons infligent au fils du propriétaire est décrit à peu près de la même façon dans les trois Évangiles. Marc dit que les vignerons tuent le fils dans la vigne, et jettent son cadavre dehors [1] ; il n'a songé qu'à l'infamie du meurtre et à la suprême injure du cadavre abandonné. Le dernier trait n'est peut-être pas sans signification pour l'histoire de Jésus. Matthieu [2] et Luc [3] font traîner le fils hors de la vigne avant qu'on le tue, parce qu'ils ont pensé que la vigne était Jérusalem, et que Jésus n'était pas mort dans la ville, mais hors les murs, comme l'observe l'Épître aux Hébreux [4]. Peut-être ont-ils trouvé aussi que l'indication de Marc était en contradiction avec le récit de la sépulture par Joseph d'Arimathée. Luc [5] a déjà montré les gens de Nazareth conduisant Jésus hors de leur ville pour le précipiter, et cette scène a, quant au sens, beaucoup d'analogie avec la parabole des Vignerons [6]. Néanmoins l'accord du troisième Évangile avec le premier a chance de n'être pas fortuit, et l'on pourrait admettre ici une influence de Matthieu sur Luc.

La conclusion de l'allégorie est plus simple dans Marc, et primitive relativement aux deux autres Synoptiques. La question : « Que fera le maître de la vigne ? » est pour le mouvement du discours. La punition des meurtriers est indiquée plutôt que décrite [7]. Le maître, dont l'absence a permis tout le mal qui s'est accompli, viendra les exterminer ; Dieu, qui a retardé si longtemps la manifestation de sa justice, châtiera les Juifs et détruira Jérusalem. Mais la sobriété du développement n'autorise pas à supposer que la menace ait déjà eu son effet dans le temps où le rédacteur écrit. La distinction des

1. V. 8. καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν, καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.

2. V. 39. καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν.

3. V. 15. καὶ ἐκβαλόντες αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος ἀπέκτειναν. Ne dirait-on pas que Luc corrige la phrase de Matthieu, comme Matthieu a corrigé la donnée de Marc? En tout cas, la rencontre de Matthieu et de Luc est plus significative ici que pour ἰδόντες dans le v. précédent (p. 310, n. 2).

4. XIII, 12.

5. IV, 29 : I, 848-849.

6. Cf. Jülicher, II, 393. Holtzmann, 274, compare l'histoire de Naboth, I Rois, XXI, 13.

7. V. 9. τί ποιήσει ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος ; ἐλεύσεται (on ne dit pas : « il reviendra », ce qui ne conviendrait pas à Dieu) καὶ ἀπολέσει τοὺς γεωργούς, καὶ δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις.

anciens et des nouveaux vignerons n'est pas accentuée ; on ne saurait même dire si les derniers sont les Gentils. La citation du psaume est amenée sans solennité [1], comme un texte concernant le Christ. Ce texte est exploité en d'autres endroits du Nouveau Testament [2] ; il semble avoir été familier aux premiers prédicateurs chrétiens, qui y trouvaient prophétisée la glorification du Messie, L'évangéliste suit le grec des Septante [3]. La traduction exacte de l'original serait : « La pierre qu'ont rejetée les constructeurs est devenue la pierre d'angle ; cela est venu de Iahvé, et c'est un prodige à nos yeux. » Dans la pensée du psalmiste, il s'agissait de la vocation d'Israël, peu considéré parmi les nations, mais que le choix de Dieu a élevé et doit élever au-dessus d'elles.

On remarquera que la glorification du Christ n'est pas annoncée dans le récit allégorique, et que la prophétie arrive dans l'application, comme pour combler une lacune. Cette particularité ne prouve pas que la citation soit adventice à la parabole [4]. Le sort ultérieur du fils importe au narrateur ; mais celui-ci ne pouvait pas dire que le fils ressusciterait et qu'il serait glorifié au ciel, sans abandonner la fiction de la vigne. L'allégorie n'est pas complète sans la citation. Il faut avouer seulement que l'ensemble a plutôt l'air d'une argumentation des premiers chrétiens contre les Juifs, que d'un discours de Jésus aux notables et au peuple de Jérusalem. En appelant le Christ pierre d'angle, Marc n'a peut-être pas eu l'intention de signifier qu'en Jésus se rencontrent les Juifs et les Gentils [5], mais il a voulu dire au moins que Jésus, la pierre rejetée par les chefs du judaïsme, est devenu la pierre fondamentale de l'édifice spirituel [6]. Le Seigneur Dieu fait de ce bloc méprisé la pierre d'angle ; il a élevé le Christ dans la gloire, et l'a rendu admirable aux yeux de ses fidèles. C'est ainsi que la première génération chrétienne appréciait la destinée de Jésus.

1. V. 10. οὐδὲ τὴν γραφὴν ταύτην ἀνέγνωτε.
2. Act. iv, 11 ; I Pier. ii, 7.
3. Ps. cxviii (cxvii), 22-23. λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες
οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·
παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη
καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν.
4. Opinion de Jülicher, II, 405.
5. Éph. ii, 11-22.
6. Jülicher, II, 396. Cf. Mc. xiv, 58 ; I Pier. ii, 4.

Matthieu a pris ou voulu prendre pour une interrogation réelle le mouvement oratoire de Marc, et il a trouvé piquant de mettre dans la bouche des auditeurs la condamnation des vignerons meurtriers, c'est-à-dire leur propre sentence. Les sanhédristes en accentuent même la rigueur, déclarant que le maître « fera périr misérablement ces misérables [1] ». On peut croire que l'évangéliste songe aux horreurs du siège de Jérusalem, qui étaient pour lui un fait accompli. Les interlocuteurs de Jésus prophétisent sans le savoir, et ils ne se contentent pas de dire que le maître louera la vigne à d'autres ; ils ajoutent que ceux-ci rendront les fruits en temps voulu. Matthieu en est certain, parce qu'il pense aux chrétiens fidèles et aux élus du royaume ; mais, selon le train ordinaire de la vie, s'il ne s'agissait que de vigne et de location, l'on ne serait pas autrement assuré que les nouveaux vignerons seront si différents des anciens. En faisant dire la fin de l'allégorie par les auditeurs, Matthieu a introduit une certaine incohérence dans le récit ; comme il ne veut pas laisser perdre la citation de Marc, il rend la parole à Jésus afin de rattraper le texte du psaume ; mais le lien étroit qui rattachait la citation à l'allégorie se trouve rompu. L'évangéliste y supplée en ajoutant à la prophétie une déclaration formelle touchant la réprobation des Juifs [2]. Récit et prophétie se trouvent ainsi expliqués : le peuple chrétien doit succéder au peuple juif dans l'héritage du royaume céleste. Mais comme l'explication se rapporte directement au récit, non à la prophétie qui précède, la confusion de cette finale en est plutôt augmentée que diminuée. Sans compter qu'on ne voit plus pourquoi l'évangéliste prend la peine, après que Jésus s'est exprimé si clairement, de dire que les chefs des prêtres et les pharisiens comprirent que Jésus parlait d'eux dans ses paraboles. Le Sauveur les exclut formellement du royaume dans l'application de la précédente et de celle-ci.

Luc ne s'écarte pas autant de Marc. Il accentue un peu plus la distinction des anciens [3] et des nouveaux vignerons. Après que Jésus

1. V. 41. λέγουσιν αὐτῷ· κακοὺς κακῶς ἀπολέσει αὐτούς. Ss. Sc. ont lu κακῶς κακῶς.

2. V. 43. Le v. 44 manque dans D, Ss., plusieurs mss. lat. Ce doit être une glose importée de Lc. xx, 18, et qui a été mal placée ; car elle ne viendrait naturellement qu'après le v. 42, et elle fait double emploi avec le v. 43.

3. V. 16. ἀπολέσει τοὺς γεωργοὺς τούτους.

a prédit la substitution de ceux-ci à ceux-là, Luc, comme Matthieu, fait parler les auditeurs, mais seulement pour dire : « A Dieu ne plaise ! [1] » comme s'ils protestaient contre la condamnation des premiers vignerons, et comprenaient qu'il s'agit d'eux. Le rédacteur aurait-il jugé cette hypothèse plus vraisemblable que celle du premier Évangile, et aurait-il voulu corriger Matthieu ? Il est peu croyable que les auditeurs ne soient pas censés témoigner qu'ils ont compris où va l'allégorie, mais seulement qu'ils sont effrayés par la conclusion du récit [2]. On ne voit pas pourquoi l'évangéliste leur aurait prêté un tel sentiment, ni pourquoi ils témoigneraient tant d'intérêt pour des gens qui ont mérité leur sort, s'ils n'ont pas conscience d'être eux-mêmes en cause. On dira tout à l'heure qu'ils ont compris la parabole, et rien ne fait supposer que la citation prophétique seulement leur en ait donné l'intelligence. Luc aura trouvé que le rapport de la citation avec le récit n'était pas suffisamment indiqué dans Marc, et, par un de ces artifices de dialogue qui lui sont familiers, il fait faire aux auditeurs une protestation qui attire directement sur leur tête la prophétie redoutable. Il ne veulent pas périr, ni que la vigne soit donnée à d'autres. N'est-il donc pas écrit que la pierre qu'ils ont rejetée doit être la pierre d'angle, que le Fils qu'ils ont tué doit être exalté ? Et cette pierre d'angle deviendra une pierre d'achoppement pour ceux qui tomberont dessus, une masse écrasante pour ceux sur qui elle tombera. La seconde partie de la citation, dans les deux premiers Évangiles, fait ainsi place, dans le troisième, à une sorte de glose [3] où l'image de la pierre sur laquelle on trébuche, et celle de la pierre qui brise ce qu'elle atteint, viennent compléter l'image de la pierre d'angle. Synthèse artificielle [4] de passages bibliques [5]. Luc a pu la trouver toute faite dans quelque manuscrit de l'Ancien Testament [6], à moins qu'il ne l'ait arrangée lui-même, ou qu'elle ne se soit formée dans la tradition évangé-

1. V. 16. ἀκούσαντες δὲ εἶπαν · μὴ γένοιτο. Ss. lit en cet endroit : « Et entendant cela, *ils comprirent qu'il avait dit pour eux cette parabole* », et omet cette indication à la fin du v. 19.

2. Jülicher, II, 400.

3. V. 18. πᾶς ὁ πεσὼν ἐπ' ἐκεῖνον τὸν λίθον συνθλασθήσεται · ἐφ' ὃν δὲ ἂν πέσῃ, λικμήσει αὐτόν.

4. Cf. celle de I Pier. ii, 7, qui éclaire la combinaison de Lc. 18.

5. Is. viii, 14-15 ; xxviii, 13 ; Dan. ii, 35.

6. Par exemple, après Is. xxviii, 16 (Jülicher, II, 401).

lique. Quoi qu'il en soit, le premier Évangile et le troisième terminent leurs paraphrases par des menaces qui doivent expliquer l'impression fâcheuse que produit sur les membres du sanhédrin la parabole des Vignerons.

MARC, XII, 12. Et ils avaient envie de s'emparer de lui, et ils craignirent la foule. Car ils avaient compris qu'il avait dit pour eux la parabole. Et le laissant, ils s'en allèrent.

MATTH. XXI, 45. Et les chefs des prêtres et les pharisiens, ayant entendu ses paraboles, comprirent qu'il parlait d'eux. 46. Et bien qu'il eussent envie de s'emparer de lui, ils craignirent la foule, parce qu'elle le regardait comme un prophète.

LUC, XX, 19. Et les scribes et les chefs des prêtres eurent envie de mettre la main sur lui à l'heure même, et ils craignirent le peuple. Car ils avaient compris qu'il avait dit pour eux cette parabole.

Cette conclusion du récit mérite d'attirer l'attention du commentateur, parceque, tout en se rattachant originairement à la parabole, elle paraît avoir une signification plus importante que celle que le contexte invite maintenant à lui attribuer. Si on l'entend bien, la parabole a défini la situation de Jésus à l'égard des Juifs, spécialement du judaïsme officiel, qui a causé sa mort. Jésus est le fils du propriétaire, l'héritier de la vigne, le Christ fils de Dieu ; le judaïsme officiel est son meurtrier. En conséquence de cette idée, les évangélistes disent que les autorités juives, ayant compris que Jésus annonçait leur réprobation, avaient formé le projet de l'arrêter, et en étaient empêchées par la crainte du peuple. L'indication de Marc ne vise pas un simple incident, une réflexion passagère des sanhédristes ; elle dépeint une situation qui est censée exister à partir de la parabole, et elle découvre la perspective de la passion. Mais cette perspective se referme brusquement, l'évangéliste disant aussitôt que les sanhédristes s'en allèrent [1] : détail particulier, sans correspondance réelle avec la situation générale qui vient d'être esquissée. La chute n'est pas si abrupte dans Matthieu et dans Luc, où la notice singulière du second Évangile a été corrigée. Mais on peut

1. V. 12. καὶ ἐζήτουν αὐτὸν κρατῆσαι, καὶ ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον· ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.

dire que l'allégorie des Vignerons, qui, à son début, ne tient pas au contexte, n'y tient pas davantage à la fin. C'est, dans Marc, source commune des deux Synoptiques, une pièce rapportée. L'indication : « et le laissant, ils s'en allèrent », se rattache tout naturellement à l'incident qui précède la parabole [1] : les membres du sanhédrin, déconcertés par la question que Jésus leur pose au sujet de Jean-Baptiste, se retirent prudemment, peu soucieux de donner à l'assistance le spectacle de leur embarras ; ils vont maintenant tendre des pièges à celui qu'ils regardent comme un novateur dangereux, et ils le feront interroger par des affidés sur le tribut de César.

Le fait n'est pas sans importance pour la critique de Marc ni pour celle de la parabole. Puisque celle-ci a été insérée toute faite, dans un contexte qui lui était primitivement étranger, l'on peut se demander si elle n'a pas occupé une autre place, mieux appropriée à son contenu, dans une source ou une rédaction antérieure du second Évangile. Cette allocution qui décrit l'issue fatale du ministère de Jésus à Jérusalem, et qui veut expliquer les manœuvres par lesquelles le sanhédrin a préparé la perte du Sauveur, n'aurait-elle pas été, à un moment donné, l'épilogue de la prédication hiérosolymitaine et le prologue de la passion ? Une preuve matérielle de cette hypothèse paraît subsister au début du récit même de la passion dans Marc [2], où on lit : « Or la Pâque et les Azymes avaient lieu dans deux jours, et les chefs des prêtres et les scribes cherchaient comment ils se saisiraient de lui, par ruse, pour le mettre à mort. Car ils disaient : « Pas dans la fête, pour qu'il n'y ait point de tumulte parmi le peuple. » Sauf la mention de la Pâque, c'est ce qu'on vient de lire, en termes un peu adoucis, à la fin de la parabole. Ne serait-ce pas la transposition de celle-ci qui aurait déterminé le dédoublement de la noticè concernant les agissements du sanhédrin ? Quand la parabole précédait immédiatement la passion, cette notice devait être ainsi conçue [3] : « Et ils comprirent

1. xi, 27-33. La notice du v. 12, καὶ ἀφέντες κτλ, fait une transition excellente entre xi, 33 et xii, 13.

2. xiv, 1-2.

3. (xii, 12 *b*). καὶ ἔγνωσαν [οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς] ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν, (xiv, 1 *b*.) καὶ ἐζήτουν πῶς αὐτὸν ἐν δόλῳ κρατήσαντες ἀποκτείνωσιν. (2.) ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μή ποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ. (1 *a*.) ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα μετὰ δύο ἡμέρας. (3.) καὶ ὄντος αὐτοῦ ἐν Βηθανίᾳ κτλ.

qu'il avait dit pour eux la parabole. Et ils cherchaient comment ils se saisiraient de lui, par ruse, pour le mettre à mort. Car ils disaient : « Pas dans la fête, pour qu'il n'y ait point de tumulte parmi le peuple. » Or la Pâque et les Azymes avaient lieu dans deux jours ; et comme il était à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, etc. » Le déplacement de la parabole aura entraîné l'indication qui la suivait, parce qu'on tenait encore à signaler l'impression produite par le discours de Jésus. De légères modifications auront été introduites dans le texte [1], pour dissimuler l'arrachement et le double emploi. Il fallait, en effet, répéter ou retenir la notice, pour amener le récit de la passion, et on l'a retenue, probablement dans sa forme primitive, après la donnée chronologique, qui se rapportait d'abord, beaucoup plus naturellement, au repas de Béthanie, chez Simon le lépreux. La gaucherie qui se remarque dans le début de la passion est ainsi partiellement expliquée. La transposition aura été occasionnée par l'insertion du discours apocalyptique qui remplit maintenant le chapitre XIII de Marc [2]. On aura pensé que cette grande description du jugement et de la parousie ferait meilleur effet que l'allégorie des Vignerons, comme couronnement du ministère hiérosolymitain, et comme pendant correctif de la passion.

L'artifice de la combinaison adoptée par le rédacteur du second Évangile est moins sensible dans les deux autres, où les transitions et les sutures ont été améliorées. Matthieu, qui a logé les Deux fils avant les Vignerons, attribue aux deux paraboles l'irritation des auditeurs ; c'est pourquoi il dit d'abord que les sanhédristes comprirent [3], et se trouve, probablement sans intention, si toutefois il n'a pas connu la source de Marc, restituer l'ordre qui devait être suivi dans celle-ci. Il explique pourquoi les sanhédristes craignaient la foule : c'est que l'on prenait Jésus pour un prophète. Renseignement assez banal, qui fait écho à un passage de Marc [4], ou tout simplement à la désignation que l'évangéliste a placée auparavant [5] dans la bouche

1. XII, 12. ἐφοβήθησαν τὸν ὄχλον est une atténuation de XIV, 2, d'après XI, 32.

2. Supposé qu'il n'y ait pas d'autres transpositions ou additions, XII, 1-11 pouvait se lire sans difficulté après XII, 38-44.

3. V. 45. καὶ ἀκούσαντες... τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει· 46. καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπεὶ εἰς προφήτην αὐτὸν εἶχον.

4. VI, 15 ; I, 919.

5. XXI, 11 ; *supr.* p. 270.

de ceux qui accompagnaient le Sauveur entrant à Jérusalem. Il n'est pas question maintenant du départ des auditeurs, parce que Matthieu veut leur faire adresser encore la parabole du Festin ; mais il se souviendra de ce détail au commencement de l'anecdote suivante [1] : « Alors les pharisiens, *s'en étant allés*, tinrent conseil. » Luc, transformant en incident particulier les machinations des prêtres et des scribes contre Jésus, dit qu'ils « cherchèrent à mettre la main sur lui à l'heure même [2] », et il efface la mention de leur départ [3].

Faut-il maintenant considérer comme un document authentique de la prédication hiérosolymitaine cette allégorie des Vignerons, qui paraît avoir été présentée, à un moment donné, comme le dernier discours public de Jésus ? Sans doute l'allégorie et la citation prophétique qui la complète appartiennent à une tradition ancienne, antérieure à la rédaction définitive de nos Évangiles : elles ne sont pas, pour cela, garanties comme paroles du Christ. Le récit n'est pas une vraie parabole, mais une allégorie ; il n'est consistant que dans le sens spirituel, et serait invraisemblable d'un bout à l'autre, si on voulait le prendre à la lettre [4]. Ce peut être un enseignement à méditer, ce n'était pas un discours à faire. On chercherait vainement à en dégager une parabole, en éliminant les éléments allégoriques, attendu qu'il ne resterait plus rien ; ou en affirmant la priorité relative du récit de Luc sur celui de Marc [5], attendu que cette priorité n'est point établie, et que l'allégorie subsiste dans le récit, abrégé et corrigé, du troisième Évangile. La prophétie est inséparable de la parabole ; les deux réunies constituent comme une philosophie générale de l'histoire israélite, en tant que cette histoire a son point culminant et décisif dans le ministère et la mort de Jésus-Christ. Jésus aurait pu exceptionnellement prêcher en allégorie, et il a cité, en d'autres occasions, des textes prophétiques. Mais, dans le cas présent, la citation se comprend beaucoup mieux comme argument des premiers chrétiens contre les Juifs, que dans la bouche de

1. xxii, 15. τότε πορευθέντες οἱ Φαρισαῖοι κτλ.

2. V. 19. καὶ εζήτησαν... ἐπιβαλεῖν ἐπ'αὐτὸν τὰς χεῖρας ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ καὶ ἐφοβήθησαν τὸν λαόν· ἔγνωσαν γὰρ κτλ. Cf. *supr*. p. 314, n. 1.

3. A moins qu'on ne lise, avec D (mss. it.), καὶ ἀποχωρήσαντες, dans Lc. xx, 20, au lieu de παρατηρήσαντες.

4. Cf. Jülicher, II, 402.

5. B. Weiss, *Lk*. 600.

Jésus. Allégorie et prophétie représentent l'idée que la génération apostolique avait de la mission du Christ : Fils de Dieu, envoyé par le Père, tué par les chefs de la nation juive, et glorifié au ciel par sa résurrection. C'est le thème des discours qui sont attribués, dans le livre des Actes, aux premiers prédicateurs chrétiens [1]. Il n'y avait pas lieu, avant l'événement, de montrer dans la mort de Jésus le dernier terme de la patience divine.

Comme beaucoup d'allégories, celle-ci n'a qu'une valeur de conception théorique et théologique. A la différence des paraboles, elle ne se distingue ni par l'originalité de l'invention, ni par la fine psychologie du développement, ni par la valeur morale de l'application [2]. Ce n'est pas une prédication, mais une apocalypse. Jésus n'aurait pas eu l'intention de gagner ceux à qui il s'adressait; il les aurait déclarés perdus et réprouvés, non pour les amener à résipiscense, mais pour manifester la connaissance qu'il avait des décrets divins, pour fournir un argument, dans l'avenir, à ses apologistes. Une telle attitude, même quand il s'agit du Christ, n'est pas d'un personnage vivant et agissant. Il est fort étrange que le discours de Jésus excite les auditeurs à commettre aussitôt le crime dont on vient de leur annoncer les conséquences [3]. Ce rapport a pu s'offrir naturellement à un esprit simple, il n'en est pas plus facile à concevoir comme réalité. L'allégorie était très significative pour les évangélistes, et elle est très intelligible pour le lecteur chrétien : elle l'aurait été beaucoup moins pour ceux qui écoutaient Jésus dans le temple. Il est vrai que les Juifs sont supposés avoir compris seulement que la parabole était dite à leur sujet [4], et contre eux. Mais leur colère n'est justifiée que s'ils ont compris où Jésus voulait en venir ; et si Jésus s'est déclaré Fils de Dieu, devant tant de témoins qui ont su ce qu'il disait, on ne voit pas pourquoi son arrestation souffre des retards. Dans sa forme traditionnelle, l'allégorie des Vignerons paraît être un morceau d'apologétique chrétienne ; elle accuse les mêmes tendances, et peut-être appartient-elle à la même couche de rédaction que les passages où le Sauveur décrit les circonstances de sa propre mort et de sa résurrection [5].

1. Cf. Act. ii, 22-23 ; iii, 15 ; iv, 10-11 ; v, 30-31.
2. Jülicher, II, 406.
3. *Id. ibid.*
4. C'est le sens de πρὸς αὐτούς dans Mc. 12 et dans Lc. 19.
5. Mc. viii, 21 ; ix, 31 ; x, 33-34.

On ne saurait dire si elle a eu pour point de départ une simple parabole. Cette hypothèse n'est point indispensable. Le passage d'Isaïe, qui a fourni les détails du commencement, était interprété par les chrétiens comme une prophétie de la réprobation d'Israël; la vigne se rencontrait, comme élément de parabole authentique, dans les Ouvriers et dans le Figuier. Avec cette dernière parabole entendue allégoriquement, avec Isaïe, avec l'envoi des serviteurs dans le Festin, avec les faits accomplis et le texte du psaume, il était facile d'établir, sur le thème de la vigne, le tableau apocalyptique des Vignerons meurtriers. Il semble que, dans la combinaison primitive, qui était déjà didactique et apologétique, ce tableau ait fait pendant à la parabole du Semeur, pourvue de son commentaire théologique [1]. Le Semeur, au début de la prédication évangélique expliquait l'insuccès de Jésus auprès des Juifs; les Vignerons, à la fin, expliquaient le drame qui a clôturé le ministère du Christ. Le commentaire du Semeur, l'allégorie des Vignerons ont été composés en vue de la place qui leur a été assignée, et pour les besoins de la théologie chrétienne. Il était dans l'ordre des desseins providentiels que les paraboles fussent obscures pour coopérer à l'endurcissement des Juifs; de même la mort du Sauveur a été permise pour leur châtiment et pour la gloire du Christ.

Matth. xxii, 1. Et Jésus, reprenant son discours, leur parla encore en paraboles, disant : 2. « Le royaume des cieux est semblable à un homme roi qui célébrait les noces de son fils. 3. Il envoya ses serviteurs appeler les invités au festin nuptial, et ceux-ci ne voulurent pas venir. 4. Derechef il envoya d'autres serviteurs, disant : « Dites aux invités : « J'ai préparé mon dîner; mes bœufs et mes animaux gras sont tués, et tout est prêt. Venez au festin. » 5. Mais eux, n'en tenant compte, s'en allèrent, l'un à sa campagne, et l'autre à son

Luc, xiv, 15. Et entendant cela, l'un des convives lui dit : « Heureux qui mangera du pain dans le royaume de Dieu ! » 16. Et il lui dit : « Un homme fit un grand souper, et (y) invita beaucoup de gens. 17. Et il envoya son serviteur, à l'heure du souper, dire aux invités : « Venez, car c'est déjà prêt. » 18. Et tous, (comme) de concert, se mirent à s'excuser. Le premier lui dit : « J'ai acheté une terre, et j'ai nécessité de l'aller voir; je te prie de me tenir pour excusé. » 19. Et un autre dit : « J'ai acheté cinq paires de bœufs, et je vais les

1. Non seulement Mc. iv, 13-20, mais iv, 11-12.

négoce ; 6. et les autres, s'emparant de ses serviteurs, les outragèrent et les tuèrent. 7. Et le roi fut irrité, et, envoyant ses armées, il fit périr ces meurtriers et il brûla leur ville. 8. Alors il dit à ses serviteurs : « Le festin est prêt ; mais les invités n'en étaient pas dignes. 9. Allez donc dans les carrefours, et appelez au festin tous ceux que vous trouverez. » 10. Et s'en allant par les rues, ces serviteurs rassemblèrent tous ceux qu'ils trouvèrent, bons et mauvais, et la salle du festin se remplit de convives. 11. Et le roi, étant venu pour voir ceux qui étaient à table, aperçut là un homme qui ne portait pas de vêtement nuptial. 12. Et il lui dit : « Ami, comment es-tu entré ici sans avoir de vêtement

essayer; je te prie de me tenir pour excusé. » 20. Et un autre dit : « J'ai pris femme, et ainsi je ne puis venir. » 21. Et le serviteur, étant revenu, rapporta cela à son maître. Alors, irrité, le maître de la maison dit à son serviteur : « Va vite dans les places et les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux. » 22. Et le serviteur dit : « Seigneur, il a été fait comme tu l'as ordonné, et il y a encore de la place. » 23. Et le maître dit au serviteur : « Va sur les chemins et le long des haies, et force (les gens) d'entrer, afin que ma maison soit remplie. 24. Car je vous dis que pas un de ces hommes (qui étaient) invités ne goûtera de mon souper. »

nuptial ? » Et il garda le silence. 13. Alors le roi dit aux servants : « Liez-lui les pieds et les mains, et jetez-le dans les ténèbres extérieures. Là, il y aura les pleurs et le grincement de dents. 14. Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus. »

Nonobstant la différence du cadre et du développement, il n'est pas douteux que l'on ait dans Matthieu et dans Luc la même parabole [1]. Les évangélistes ont choisi eux-mêmes le contexte qu'ils lui ont donné ; et les divergences de la narration sont en rapport avec le commentaire allégorique que chacun d'eux, ou la tradition dont il peut dépendre ont introduit dans ce récit primitif.

Après la parabole des Vignerons, Matthieu a inséré, comme les

1. « Uno verbo omnia argumenta contraria solvi possunt, evangelistas, cum non solum eamdem parabolam, sed cum eamdem etiam narrent historiam, nec omnia narrare, nec eisdem verbis, sed eadem sententia uti solere. Quod et hoc loco accidisse credendum est. » Quant à la différence du contexte : « Probabilius.... est... Matthaeum... rem propterea in hunc locum distulisse, quia praecedenti parabolae affinis erat, et non fuit illi curae historiam, ut gesta erat, texere, sed Christi doctrinam exponere, ideoque ea quae similem habebant significationem atque doctrinam eodem loco posuit. » MALDONAT, I, 443.

deux autres Synoptiques, une notice qui exclut la continuation de l'entretien avec les mêmes personnes. Il n'en poursuit pas moins[1] : « Et Jésus, reprenant, leur parla de nouveau en paraboles », en sorte que la parabole du Festin se présente presque comme une réponse aux machinations que font les sanhédristes pour perdre le Sauveur. La transition est ménagée pour amener une parabole que l'évangéliste n'a pas su mieux placer, et qui, au sens qu'il lui prête, fait double emploi avec la précédente ; mais l'analogie du sujet a déterminé le rapprochement, l'évangéliste ayant trouvé aussi dans le Festin le châtiment d'Israël qui est annoncé dans les Vignerons.

La combinaison du troisième Évangile n'est pas moins arbitraire : comme il s'agissait de festin, Luc a mis la parabole dans un repas que Jésus est censé avoir accepté chez un pharisien[2], en un point quelconque du chemin entre la Galilée et Jérusalem. La parabole, n'est pas du tout un propos de table[3], et convient mieux dans un discours public, ainsi que Matthieu l'a pensé. Il paraît évident que la source commune des deux Évangiles n'a contenu d'abord que la parabole ; l'encadrement actuel vient de rédacteurs secondaires[4]. Mais la parabole même a été retouchée et complétée.

Dans Luc, il s'agit d'un riche particulier[5] qui donne un repas à des gens de son monde : à grand festin beaucoup d'invités. Dans Matthieu, l'homme qui invite est un roi[6], et le festin qu'il donne est pour les noces de son fils : on ne parlera plus ensuite ni des noces ni du fils, qui sont des compléments allégoriques ; l'évangéliste a vu dans le repas le festin messianique ; l'époux est Jésus[7], le Christ ; celui qui donne le festin est Dieu, le « roi » du monde.

1. V. 1. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς πάλιν εἶπεν ἐν παραβολαῖς (cf. Mc. xii, 1, *supr.* p. 305, n. 1) αὐτοῖς λέγων.

2. Lc. xiv, 1 ; *supr.* p. 134.

3. V. 16. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῷ. Ss. a voulu lire αὐτοῖς ; D et quelques autres témoins omettent le pronom. Il semble qu'on ait trouvé que Jésus ne devait pas adresser la parabole au pharisien.

4. Il importe assez peu que la combinaison du troisième Évangile vienne de Luc lui-même, ce qui est le plus probable, ou de sa source immédiate.

5. V. 16. ἄνθρωπός τις ἐποίει δεῖπνον μέγα, καὶ ἐκάλεσεν πολλούς.

6. V. 2. ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ (on peut croire que la source contenait seulement ἀνθρώπῳ, et que Matthieu ajoute βασιλεῖ pour l'interprétation allégorique) ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.

7. Comme dans Mt. ix, 15 ; I, 497 ; cf. Ap. xix, 7-9 ; xxi, 2, 9.

Luc n'est pas plus ennemi de l'allégorie que Matthieu ; lui aussi [1] met un prince, au lieu d'un homme riche, dans la parabole des Mines ; s'il avait trouvé ces détails dans la source il ne les aurait pas supprimés. La suite du récit est meilleure dans le troisième Évangile : l'invitation a été faite quelques jours à l'avance, et universellement acceptée ; l'heure n'a pas été indiquée avec précision, parce que l'usage comporte une seconde invitation le jour même, pour le rassemblement des convives. Le maître envoie donc son valet [2], au dernier moment, prévenir les invités ; mais ceux-ci se récusent en alléguant divers prétextes, dont trois sont cités à titre d'exemples qui forment une sorte de gradation ; les deux premiers réfractaires demandent fort poliment qu'on les excuse [3], en indiquant le motif de leur abstention, avec cette nuance que le premier dit qu'il est obligé [4] de s'absenter pour aller voir sa terre, et que l'autre dit simplement qu'il ira essayer ses bœufs ; celui qui vient de se marier se contente d'énoncer son cas, disant qu'il ne peut venir, et il ne prend pas la peine de s'excuser ; après cette course infructueuse, le serviteur rend compte au maître de ce qui lui a été dit.

C'est peu d'un serviteur pour un homme si riche, et pour un si grand festin, où tant de monde est convié. Comme les serviteurs sont toujours en nombre dans Matthieu, l'on a pu supposer avec vraisemblance [5] que Luc avait parlé d'un seul serviteur, parce qu'il voyait dans celui-ci le Christ, qui est « venu pour servir [6], et Dieu dans le maître. Doit-on expliquer de la même façon [7] les formules respectueuses que les invités emploient en lui parlant ? Comme le serviteur représente le maître, et dit en son nom l'invitation, les réponses qu'on lui fait s'adressent réellement au maître, et sont conçues dans les termes que le messager devra répéter. Luc a pu entendre allégoriquement ces excuses, mais la politesse de pécheurs

1. xix, 12, 14-15, 27.

2. V. 17. καὶ ἀπέστειλεν τὸν δοῦλον αὐτοῦ τῇ ὥρᾳ τοῦ δείπνου εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· ἔρχεσθε ὅτι ἤδη (Ss. Sc. ont lu ἴδε, et ajoutent, avec beaucoup d'autres témoins, πάντα) ἕτοιμά ἐστιν.

3. V. 18. ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρῃτημένον.

4. V. 18. ἔχω ἀνάγκην.

5. Jülicher, II, 410, 416.

6. Lc. xxii, 27 ; *supr*. p. 243.

7. Jülicher, II, 412-413.

envers Dieu et son Christ n'aurait aucune signification ; et l'évangéliste n'aura vu dans les invités que les types des hommes absorbés par les intérêts et les joies de ce monde. Les raisons des invités devaient être au moins indiquées dans la source, puisque Matthieu dit que l'un s'en alla « à la campagne », et l'autre « à son négoce » ; s'il ne fait pas mention du marié, c'est que ce personnage n'était pas facile à transposer dans le récit du premier Évangile, où le rédacteur ne voulait pas parler d'autres noces que celles du prince royal. Les excuses ne sont ni invraisemblables ni mensongères : ce sont des prétextes qui auraient pu être prévus quand la première invitation a été proposée, et qu'on découvre maintenant, parce que, au moment décisif, on ne se soucie pas d'aller au festin ; le premier invité pouvait remettre au lendemain la visite de sa propriété rurale, et le second l'essai de ses bœufs ; le troisième pouvait quitter sa femme pour quelques heures, les fêtes de son mariage étant passées. Il n'est même pas nécessaire de supposer que Luc aurait donné en forme de dialogue ce que la source énonçait en forme de récit ; car Matthieu a pu aussi bien énoncer en forme de récit ce que la source donnait en forme de dialogue. Sauf le détail du serviteur unique, la mise en scène de Luc est donc satisfaisante [1].

On n'en peut dire autant de Matthieu, qui envoie deux fois coup sur coup les serviteurs aux mêmes invités, condescendance exagérée de la part d'un roi. La formule d'invitation que le roi fait adresser aux conviés [2], après leur premier refus, est développée d'après

1. Le sens de la locution ἀπὸ μιᾶς, dans v. 18, καὶ ἤρξαντο ἀπὸ μιᾶς πάντες παραιτεῖσθαι, n'est pas très clair. Un mot est sous-entendu ; on a proposé γνώμης, ψυχῆς, ὁδοῦ, φωνῆς ; plusieurs aujourd'hui préfèrent ὥρας, soit à cause de ἤρξαντο (Jülicher, II, 411), soit aussi parce que ὥρα est suggéré par le v. 17 (B. Weiss, 521). Ces raisons ne sont peut-être pas décisives. Le sens serait : « simultanément » ; et l'on ne peut supposer réunis ensemble tous les invités. Il s'agit d'un accord, non concerté, dans le refus qui se produit aussitôt que l'avis est donné, sans que l'évangéliste ait égard à la nécessité d'une proposition successive. Au v. 17, il a présenté les invités en bloc ; mais le détail des excuses laisse plutôt entendre que chacun est chez soi quand on l'appelle. Cette dernière tournée d'invitation devait se faire très promptement ; l'emploi d'un seul serviteur visitant un très grand nombre de maisons se trouve ainsi en contradiction avec la circonstance, et avec l'indication ἀπὸ μιᾶς.

2. V. 4. ἰδοὺ τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα κτλ. Ss. lit seulement : ἰδοὺ πάντα ἕτοιμα. Il s'agit du repas de midi, comme dans Lc. 16 ; et cette heure s'accorde bien avec ce qui est dit des invités qui vont à la campagne ou à leurs affaires ; mais le soir conviendrait mieux à un repas nuptial (cf. Mt. xxv, 1-13).

celle qu'on trouve au livre des Proverbes [1], pour le festin de la Sagesse. Si le double envoi des serviteurs a de quoi surprendre, le trait que l'évangéliste ajoute après les excuses est plus étonnant encore : « et les autres, s'emparant des serviteurs, les outragèrent et les tuèrent [2]. » Ce n'est pas ainsi que sont accueillies ordinairement les invitations royales. Mais on a voulu signifier par là les meurtres de Jean-Baptiste, du Christ, d'Étienne, de Jacques. L'attention n'est pas dirigée expressément vers Jésus, parce qu'il est déjà le fils dont on célèbre les noces, et qu'il ne peut être désigné en même temps comme serviteur massacré. Des deux envois de serviteurs, le second seul, avec le message, qui ne suppose pas une première ambassade infructueuse, et les excuses qui se rapportent à ce message, appartient à la parabole primitive ; le premier a été imité de la parabole des Vignerons, pour figurer la prédication inutilement adressée par les prophètes au peuple juif. Ce développement allégorique, étranger à Luc et à la source commune, se continue dans Matthieu, sans aucun égard à la vraisemblance.

En apprenant ce qu'ont fait les invités, le roi se fâche et il envoie ses armées, qui font périr les meurtriers et qui brûlent leur ville. Le roi lui-même n'habitait-il donc pas dans cette cité, où devait avoir lieu le festin ? Et que devient le repas, durant cette exécution qui n'a pu se faire en un clin d'œil ? Comme si de rien n'était [3], le roi dit placidement à ses serviteurs que le festin est prêt, et que les invités n'en étaient pas dignes : qu'on aille dans les carrefours chercher les premiers venus. Mais dans quels carrefours, puisque la ville n'existe plus ? Et le roi a-t-il toujours autant de serviteurs, bien qu'on les lui ait tués ? Ces contradictions et ces impossibilités qui rendent la parabole inintelligible, qui l'auraient faite ridicule, si elle avait pu être contée de la sorte, n'existent pas pour l'évangéliste, qui allégorise la donnée primitive, et ne voit que son allégorie ; grâce aux interpolations qu'il y a pratiquées, la parabole

1. IX, 2-3, 5. Il est difficile de croire (avec Jülicher, II, 420) que cette invitation et cette allusion à la Sagesse viennent de la source primitive, que Lc. 17 aurait abrégée.

2. οἱ δὲ λοιποὶ κτλ. (6-7) n'est pas prévu dans le v. 5, οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον comprenant tous les invités dont il a été question auparavant.

3. A la place des vv. 6-7, la source ne devait mentionner que le rapport fait au maître, et la colère de celui-ci. Cf. Lc. 21. τότε ὀργισθεὶς κτλ., et Mt. 7. ὁ δὲ βασιλεὺς ὠργίσθη.

du Festin devient une vision apocalyptique où la destruction de Jérusalem par les Romains apparaît comme le juste châtiment du peuple juif, qui a fait mourir Jésus, son précurseur et ses disciples ; si la Jérusalem de la terre est ruinée, celle du ciel prendra bientôt sa place, et c'est à ce festin de la Jérusalem céleste qu'Israël était convié, que les croyants de toute nation sont maintenant invités. Ces suppléments allégoriques viennent de l'évangéliste ; leur auteur vivait après la prise de Jérusalem par Titus ; ce n'était pas un auditeur de Jésus, rédigeant la parabole d'après ses souvenirs personnels, mais un écrivain secondaire qui interprétait, tout en le copiant, un texte déjà fixé.

Luc ignore toutes ces gloses : dans le troisième Évangile, le maître, instruit du refus des invités, se contente d'envoyer son serviteur par les rues, chercher « les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux ». L'énumération est dans le style de l'évangéliste [1], et le trait plus sobre de Matthieu : « Appelez au festin tous ceux que vous trouverez », représente sans doute la rédaction originale.

Les divergences s'accentuent encore, s'il est possible, dans le dénouement de l'histoire. Un seul trait est commun aux deux relations, et doit venir de la source : la maison où se donnait le festin a été pleine [2], pour finir, avec les gens que les serviteurs ont ramassés au hasard. Dans Luc, la maison ne se remplit pas du premier coup, et le serviteur fait deux voyages : le maître a commandé d'aller quérir tous les misérables de la ville ; on ne raconte pas l'exécution de cet ordre, mais, par une liberté singulière de la narration, le serviteur y répond, comme s'il était accompli, en disant qu'il reste de la place ; le maître prescrit une tournée supplémentaire, hors des murs, et il commande que l'on presse les gens. Ainsi l'aristocratie de la ville a été d'abord invitée ; puis, sur son refus, les pauvres ont été amenés ; enfin ceux du dehors vont être poussés vivement à entrer au festin [3] ; c'est alors seulement que le maître manifeste

1. Elle est reprise textuellement de xiv, 13, *supr*. p. 133.

2. Mt. 10. καὶ ἐπλήσθη ὁ νυμφὼν ἀνακειμένων. La plupart des témoins ont γάμος, au lieu de νυμφών (ℵBL), qui signifie proprement « chambre nuptiale » (cf. ix, 15), et non « salle de festin nuptial » ; mais l'allégorie permettait à Matthieu d'associer les deux idées. Lc. 23. ἵνα γεμισθῇ μου ὁ οἶκος.

3. V. 16. ἐκάλεσεν ; v. 21. καὶ τοὺς πτωχούς...... εἰσάγαγε ὧδε ; v. 23. ἀνάγκασον εἰσελθεῖν (compelle intrare).

l'intention de voir la maison pleine, et prononce un arrêt de condamnation contre les premiers invités, comme s'ils ne s'étaient pas eux-mêmes exclus de la fête. L'exécution du dernier ordre est sous-entendue, comme celle du premier, et l'histoire est terminée.

Dans cette finale, Luc est dominé par la préoccupation allégorique ; il pense au règne du Messie, où les invités du Maître éternel, c'est-à-dire les tenants du judaïsme officiel et pharisaïque, n'auront point de part ; il y pense même tellement qu'il a oublié que le maître parlait à son unique serviteur, et il lui met dans la bouche les mots : « *je vous dis*[1] », qui conviendraient seulement à Jésus faisant l'application de la parabole. Cependant c'est le maître, c'est-à-dire Dieu, qui est en scène, puisqu'il dit : « mon festin ». La seconde mission du serviteur est substituée dans le récit à l'accomplissement de la première, qui était la seule, celle que Matthieu connaît. Cette seconde mission introduit dans la parabole une complication invraisemblable, les pauvres qui ont été recrutés dans la ville attendant, pour goûter au festin, qu'on ait ramené les vagabonds de la banlieue. C'est que l'évangéliste a vu dans les premiers invités les Juifs incrédules, dans les pauvres de la ville les convertis du judaïsme, dans les pauvres du dehors les convertis de la gentilité. Il conçoit les incrédules comme riches, et les fidèles comme pauvres, ce qui donne à son allégorie une couleur de révolution sociale que n'a pas celle de Matthieu. Le judaïsme officiel est comme un groupe de gens opulents auxquels se substituent, pour la possession du royaume, deux groupes de pauvres, d'origine différente, qui se fondent en un dans la salle du festin[2]. Le caractère adventice de l'allégorie résulte de l'incohérence qu'elle apporte dans le récit, et du contrôle que le premier Évangile, qui allégorise dans un autre sens, permet d'exercer sur le troisième.

Dans Matthieu, les serviteurs ont ordre de recueillir sur la voie publique les premiers venus, et non pas précisément les pauvres et les infirmes. L'idée, qui sans doute est primitive, paraîtrait tout à fait naturelle, si l'évangéliste n'avait parlé d'un festin de noces, où la substitution de personnes est moins aisée à concevoir. Tou-

1. V. 24. λέγω γὰρ ὑμῖν. Dans la suite du v., ℵ D (deux mss. lat.) ont ἀνθρώπων, au lieu de ἀνδρῶν, peut-être pour ne point sembler exclure les femmes du salut.

2. Cf. Jülicher, II. 430.

jours est-il que l'ordre du roi s'exécute, et, comme on pouvait s'y attendre, la salle du festin est pleine aussitôt. Mais Matthieu observe qu'on a pris tout le monde, « bons et mauvais [1] », ce qui, en soi, n'a pas de signification, vu les conditions du recrutement. C'est que ce détail, qui correspond à la distinction des bons et des mauvais poissons dans la parabole du Filet [2], sert à préparer un acte supplémentaire du petit drame apocalyptique, l'incident de l'homme qui est entré sans vêtement de noces dans la salle du festin. Ce trait, ignoré de Luc, vient ici en surcharge, comme la seconde mission du serviteur dans le troisième Évangile. La salle du festin devient la communauté chrétienne, l'Église, dont tous les membres ne sont pas également saints; il ne suffit pas d'y entrer pour être admis définitivement au bonheur éternel; le roi viendra voir ses convives [3], le jugement de Dieu s'exercera sur ceux qui font profession de christianisme, et malheur à qui n'aura pas la robe nuptiale, la vraie justice qui convient à son état! Il sera jeté en enfer par les servants [4], les anges qui assisteront le grand Juge.

Si la parabole était bien suivie, un homme pris au hasard dans la rue pourrait être excusable de n'avoir pas de robe nuptiale. Il serait inutile d'alléguer la coutume qu'ont certains souverains orientaux de donner un costume spécial aux personnes qui sont admises en leur présence : supposé que cette coutume ait existé dans l'antiquité israélite, le récit n'y fait pas la moindre allusion; le roi ne reproche pas à l'homme d'avoir refusé la robe qui lui était offerte, mais d'être entré au palais sans avoir un habit décent [5]. L'évangéliste n'a pensé qu'à son allégorie, non à l'invraisemblance de la narration interprétée comme réalité. Les ténèbres extérieures, les pleurs et le grincement de dents signifient expressément la peine de l'enfer [6], et l'on peut dire qu'à la fin du récit il n'y a plus d'allé-

1. V. 10. συνήγαγον πάντας οὓς εὗρον, πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς.

2. xiii, 48 (24-25); I, 786.

3. Matthieu pense au jugement plus qu'au festin messianique ; il aurait hésité à dire que le roi (Dieu) venait s'asseoir avec les convives; car c'est avec le fils du roi (le Christ) que les élus seront assis dans le festin messianique.

4. Les διακόνοι du v. 13 se distinguent des δοῦλοι qui ont fait les invitations. Cf. la distinction des serviteurs et des moissonneurs xiii, 27, 30; I, 781.

5. V. 12. ἑταῖρε (cf. *supr.* p. 227, n. 1), πῶς εἰσῆλθες ὧδε μὴ ἔχων ἔνδυμα γάμου; Question oratoire; on ne demande pas à l'homme comment il a fait pour entrer, mais comment il a osé entrer.

6. Cf. viii, 12 ; xiii, 50; I, 647; 786.

gorie. C'est Dieu qui condamne le pécheur au supplice éternel. On ne lierait pas les mains et les pieds de l'homme [1] s'il s'agissait seulement de le mettre à la porte, et il serait enfantin d'entendre par les ténèbres extérieures l'obscurité de la rue, par les pleurs et le grincement de dents le dépit du malheureux qui se voit privé d'un bon dîner.

On ne saurait dire si la sentence : « beaucoup d'appelés, peu d'élus » [2], qui sert de conclusion à la parabole, est à mettre dans la bouche du roi ou dans celle de Jésus. Il va de soi que cette sentence ne concerne pas la question théologique de la prédestination, ni le rapport absolu de la vocation à l'élection [3]. Elle ne se relie pas bien à la parabole ; car, si les appelés sont les premiers invités, il n'y a pas d'élus parmi eux ; et si ce sont les convives pris dans la rue, tous sont élus, sauf un seul. La parole sans doute est authentique, mais, comme Luc ne l'a pas en cet endroit, on peut croire que c'est le rédacteur du premier Évangile qui l'aura associée à l'histoire du Festin. Matthieu a voulu surtout faire entendre à ses lecteurs chrétiens qu'il ne suffit pas d'être appelé pour être élu. La physionomie générale du récit devient ainsi tout autre que dans Luc : c'est toujours le judaïsme incrédule qui est d'abord exclu du festin, mais l'élite qui y est admise ne s'oppose pas à la masse réprouvée comme un groupe de pauvres à un groupe de riches ; les vrais justes, ceux qui sont conformes au type décrit dans le discours sur la montagne, s'opposent aux faux justes, aux pharisiens et à ceux qui leur ressemblent ; et si, parmi les chrétiens, adeptes présumés de la vraie justice, il s'en trouve qui ne l'aient pas réellement, ils seront aussi jetés dehors, en enfer. La réprobation des Juifs a été figurée par la destruction de la ville royale ; mais l'élection des Gentils n'est pas autrement signifiée par la suite de l'histoire. Matthieu a l'idée d'une révolution morale, la substitution des justes d'action aux justes de nom [4].

1. Cf. xiii, 30 : I, 765. Au lieu de δήσαντες αὐτοῦ πόδας καὶ χεῖρας ἐκβάλετε αὐτὸν κτλ., D, Ss. Sc, plusieurs mss. lat. lisent, dans Mt. 13. ἄρατε αὐτὸν ποδῶν καὶ χειρῶν καὶ ἐκβάλετε κτλ., peut-être parce qu'on a trouvé l'action de lier peu convenable à la circonstance ; mais quel besoin le roi avait-il de dire qu'on prît l'homme par les pieds et les mains pour le jeter dehors ? Cf. Jülicher, II, 425.

2. V. 14. πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί.

3. Bien que la teneur du discours évoque le souvenir de Rom. viii, 30.

4. Jülicher, II, 430.

Cette idée s'accuse principalement dans l'épisode final, qui est surajouté à la parabole. Quelques-uns [1] ont pensé que ce pourrait être un débris d'un autre récit, où l'on aurait montré un roi donnant un repas, et chassant un des convives qui n'avait pas la tenue convenable pour un festin royal. L'hypothèse n'est pas nécessaire, attendu que le morceau, tel qu'il est, se présente comme une leçon de morale ecclésiastique, et qu'il est tout à fait dans l'esprit particulier du premier Evangile. Il peut, avec d'autant plus de vraisemblance, être attribué à Matthieu, que la description n'a rien d'original.

Quand on a élagué les développements allégoriques propres à chaque évangéliste, qui altèrent le récit et se dénoncent mutuellement comme des additions rédactionnelles, on obtient une fable ainsi conçue : il en est du royaume des cieux comme d'un homme qui donnait un grand festin auquel il avait invité plusieurs personnes; il envoya ses serviteurs, en temps opportun, dire aux invités que le repas était prêt, mais tous se mirent à s'excuser, alléguant divers prétextes; les serviteurs s'en retournèrent avertir leur maître de ce refus; le maître irrité déclara que ses invités ne méritaient pas l'honneur qu'il leur avait fait, et il envoya ses serviteurs chercher dans les rues les premiers venus, pour prendre ce repas qui était préparé. L'application concernait sans doute les pharisiens, les enfants d'Abraham, qui se considéraient comme les seuls héritiers légitimes du royaume des cieux; rejetant l'Évangile, ils seraient exclus du royaume; mais l'invitation divine ne serait pas frustrée de tout effet, et le royaume serait pour les publicains et les pécheurs qui en acceptaient la promesse [2]. Le royaume des cieux n'était pas le festin de la parabole ; il y était seulement comparé ; de même la situation des pharisiens et celle des pécheurs à l'égard du royaume était seulement analogue à la situation respective des premiers et des derniers invités à l'égard du festin. Mais, comme on se représentait volontiers le royaume lui-même en manière de festin et de pâque éternelle, l'allégorie s'est facilement introduite dans la parabole.

1. Strauss, Ewald, *ap.* Jülicher, II, 431.
2. Jülicher, II, 432.

LXXIV

LE TRIBUT DE CÉSAR

Marc, xii, 13-17. Matth. xxii, 15-22. Luc. xx, 20-26.

Les membres du sanhédrin, en interrogeant le Sauveur touchant le pouvoir qu'il s'attribue, n'ont pas réussi à obtenir de lui une réponse qui pût le compromettre. Mais ils ne se tiennent pas néanmoins pour définitivement battus, et ils ne tardent pas à envoyer des gens le questionner sur un point délicat, l'obligation de payer le tribut à César. Les trois Synoptiques rapporteront ensuite une question des sadducéens, puis une question sur le principal commandement de la Loi, enfin une question posée par Jésus lui-même à ses adversaires touchant le rapport du Messie avec David. Viendront enfin le discours contre les pharisiens, et le grand discours apocalyptique. Il n'est pas possible que tout cela ait été dit dans la même journée. La tradition synoptique a recueilli d'abord une série de questions qui font connaître la situation dans laquelle Jésus s'est trouvé à Jérusalem vis-à-vis du sanhédrin et des différents partis religieux de la nation. Le groupement de ces questions n'est pas rigoureusement chronologique ; il est plutôt logique et didactique[1]. Le discours contre les pharisiens établit la position de Jésus à l'égard du parti religieux le plus en faveur auprès du peuple, et qui, au temps des évangélistes, en était venu à représenter le judaïsme. Le discours apocalyptique couronne le ministère et l'enseignement de Jésus, et, en tant qu'il annonce la destruction prochaine de Jérusalem et du temple, il présage quelle sera l'issue

1. Si le récit de la femme adultère (Jn. vii, 53-viii, 11) venait, comme on l'a supposé, après Mc. xii, 17, la question des pharisiens sur le tribut aurait eu lieu le lendemain de l'expulsion des vendeurs; l'affaire de la femme adultère, la question des sadducéens, celle du grand commandement, et la question de Jésus touchant le Fils de David auraient eu lieu le surlendemain ; et si l'on prend le jour de l'expulsion des vendeurs comme premier du ministère hiérosolymitain, ce ministère aura été de trois jours pleins, non compris celui qui précéda le festin pascal. On peut trouver que c'est peu.

finale de la lutte qui s'est ouverte entre les chefs religieux de la nation et celui qu'ils vont mettre à mort.

Marc, xii, 13. Et ils lui envoyèrent quelques-uns des pharisiens et des hérodiens, pour le surprendre en paroles. 14. Et venant, (ceux-ci) lui dirent : « Maître, nous savons que tu es sincère, et que tu ne tiens compte de de qui que ce soit ; car tu ne fais pas acception de personnes, mais tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité. Est-il permis de payer le tribut à César, ou non ? Le paierons-nous, ou bien ne le paierons-nous pas ? » 15. Mais lui, voyant leur hypocrisie, leur dit : « Pourquoi m'éprouvez-vous ? Apportez-moi un denier pour que je voie. » 16. Et ils en apportèrent (un). Et il leur dit : « De qui est cette image, avec l'inscription ? » Ils lui dirent : « De César. » 17. Et Jésus leur dit : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Et ils furent étonnés à son sujet.

Matth. xxii, 15. Alors les pharisiens, s'étant retirés, se concertèrent entre eux sur le moyen de le surprendre en paroles. 16. Et ils envoyèrent leurs disciples avec les hérodiens, pour lui dire : « Maître, nous savons que tu es sincère, et que tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité, et que tu ne tiens compte de qui que ce soit ; car tu ne fais pas acception de personnes. 17. Dis-nous donc ce qui te semble (de cette question) : est-il permis de payer le tribut à César, ou non ? » 18. Mais Jésus, connaissant leur malice, dit : « Pourquoi m'éprouvez-vous, hypocrites ? 19. Montrez-moi la monnaie du tribut. » Et ils lui présentèrent un denier. 20. Et Jésus leur dit : « De qui est cette image, avec l'inscription ? » Ils dirent : « De César. » 21. Alors il leur dit : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » 22. Et en entendant cela, ils furent étonnés, et, le laissant, ils s'en allèrent.

Luc, xx, 20. Et comme ils le guettaient, ils envoyèrent des gens apostés, qui feignaient d'être justes, pour le surprendre en paroles, afin de le livrer à l'autorité, et au pouvoir du gouverneur. 21. Et ils l'interrogèrent en disant : « Maître, nous savons que tu parles et enseignes selon la justice, et que tu ne fais pas acception de personnes, mais que tu enseignes la voie de Dieu selon la vérité. 22. Nous est-il permis de payer le tribut à César, ou non ? » 23. Mais, comprenant leur ruse, il leur dit : 24. « Montrez-moi un denier. De qui porte-t-il l'image et l'inscription ? » Ils lui dirent : « De César. » 25. Et il leur dit : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » 26. Et ils ne purent lui surprendre aucune parole devant le peuple, et, tout étonnés de sa réponse, ils se turent.

Dans Marc, ce sont les membres du sanhédrin[1] qui envoient quelques pharisiens et des hérodiens pour poser au Sauveur une question captieuse[2]. Les hérodiens appartenaient à un parti politique ; ils souhaitaient que la Judée, au lieu d'être gouvernée par les Romains, le fût par un prince de la dynastie à moitié nationale des Hérodes. C'est pourquoi, dans la circonstance, on a pu les associer aux pharisiens[3], ceux-ci, bien qu'ils ne fussent point partisans de la dynastie hérodienne, étant généralement hostiles à la domination étrangère des Romains.

Le rédacteur du premier Évangile, après le discours des trois paraboles, a dû retoucher le préambule de Marc : laissant de côté les sanhédristes, il fait faire aux seuls pharisiens, qu'il a eu soin de leur associer entre la seconde et la troisième parabole, une délibération contre Jésus. L'évangéliste a songé aux plus notables d'entre eux, aux docteurs qui étaient membres de la haute assemblée, puisque les envoyés sont dits leurs disciples, au lieu d'être appelés simplement pharisiens, comme dans Marc. La parabole du Festin ayant été tournée contre les faux justes, il n'est pas étonnant que Matthieu, l'esprit tout rempli des pharisiens, les mette seuls en scène au début de ce récit ; pour lui, les pharisiens représentent, mieux que le sanhédrin, le judaïsme hostile à Jésus et au christianisme. Dans Luc[4], l'initiative de la démarche est rapportée aux membres du sanhédrin ; mais ceux qui la font ne sont pas désignés par le nom de leur parti. Ce sont des gens apostés, qui feignaient de viser à la perfection religieuse, et d'avoir un scrupule sur la ques-

1. Mentionnés xi, 27, et dont on a dit, xii, 22 *c*, qu'ils s'étaient éloignés.

2. V. 13. ἵνα αὐτὸν ἀγρεύσωσιν λόγῳ. Ce λόγος paraît être la question posée (cf. xi, 29), plutôt que la réponse attendue, quoique les deux idées soient faciles à associer ; mais le piège est dans la question. Mt. 15. ὅπως αὐτὸν παγιδεύσωσιν ἐν λογῷ a plutôt en vue le piège « dans » lequel Jésus serait pris, c'est-à-dire sa réponse. De même Lc. 20. ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου (αὐτοῦ ne dépend pas de λόγου, mais le verbe est construit avec un double génitif).

3. Cf. Mc. iii, 6 ; I, 518. Dans Mc. 14, au lieu de καὶ ἐλθόντες λέγουσιν αὐτῷ, D lit : καὶ ἐπηρώτων αὐτὸν οἱ Φαρισαῖοι.

4. V. 20. καὶ παρατηρήσαντες (D, ἀποχωρήσαντες, leçon supposée par mss. lat. ; Ss. Sc. « et après cela » ; les verss. syriaques ont pu trouver le participe superflu ; la leçon de D pourrait être primitive et faire écho à Mc. xii, 22 *c* ; on ne saurait affirmer qu'elle a été substituée à παρατηρήσαντες, jugé inutile, vu que l'hypothèse contraire est tout aussi admissible) ἀπέστειλαν ἐγκαθέτους ὑποκρινομένους ἑαυτοὺς δικαίους εἶναι.

tion du tribut; leur secret dessein était d'arracher à Jésus une parole imprudente qui permettrait de le livrer à l'autorité romaine. Le rédacteur semble imiter la description qu'il a mise en tête de la parabole du Pharisien et du publicain [1]. Cette particularité n'est sans doute pas l'indice d'une source spéciale, mais témoigne plutôt que l'évangéliste écrivait pour des lecteurs qui ne s'intéressaient pas aux divisions intérieures du judaïsme au temps de Jésus, et qui les connaissaient mal. Luc lui-même ne semble pas avoir très bien vu pourquoi il convenait que la question du tribut fût posée par des pharisiens et des hérodiens. Il évite de dire que ce sont « les pharisiens » qui ont fait la démarche [2]; mais il pense certainement que ce sont des pharisiens.

Le discours des envoyés n'offre pas des variantes notables dans les trois relations. On trouve partout le même exorde, lourdement flatteur et hypocrite [3], puis la question alternative [4] à laquelle Jésus ne peut se dérober, et qu'il ne semble pas pouvoir trancher de manière ou d'autre sans se compromettre gravement. La plupart des Juifs ne payaient l'impôt que par contrainte, et les interrogateurs ne supposent pas qu'il y ait le moindre doute sur la question de principe. En conscience, le Juif ne doit rien à César. Mais, peut-il, en conscience, payer le tribut à César, pour éviter les conséquences fâcheuses qu'aurait un refus? Comme l'idée du règne messianique se liait dans l'esprit des Juifs à celle de l'indépendance nationale, les interlocuteurs de Jésus pensaient qu'il ne sanctionnerait pas, dans le paiement du tribut, la soumission à un pouvoir étranger, parce que, le faisant, il désavouerait toute prétention au

1. xviii, 9 (cf. xvi, 15); *supr.* p. 189.

2. Dans le préambule de la parabole *supr. cit.*, il parle aussi de « certaines personnes »; le rapport de xx, 21 avec xviii, 9, n'est donc pas à nier (B. Weiss, 604), sous prétexte que xx, 21 concerne des particuliers.

3. « La voie de Dieu », la vraie religion, est la conduite que Dieu prescrit. Cf. Ps. xxiv, 4 ; Job, xxiii, 11 ; et Mt. xxi, 32 ; *supr.* p. 300, n. 6.

4. Mc. 14. ἔξεστιν δοῦναι κῆνσον Καίσαρι ἢ οὔ ; δῶμεν ἢ μὴ δῶμεν ; D, mss. lat. omettent δ. ἢ μ. δ. Ss. omet ἢ οὔ; δῶμεν. La dernière interrogation marque le caractère pratique du problème. Mt. 17 l'omet, n'ayant peut-être pas saisi cette nuance, et, par une sorte de compensation, écrit d'abord ; εἰπὸν οὖν ἡμῖν (omis dans D, Ss. mss. lat.), τί σοι δοκεῖ; Lc. 22, l'omet aussi, mais signifie l'importance de la question pour les interrogateurs, en ajoutant le pronom : ἔξεστιν ἡμᾶς Καίσαρι φόρον (mot grec substitué au latin κῆνσον) δοῦναι ἢ οὔ;

rôle de Messie, et même l'espérance du prochain règne de Dieu. Il allait, croyaient-ils, déclarer qu'un bon Juif ne devait pas payer le tribut à un prince infidèle. Cette réponse donnée, ses ennemis n'auraient eu qu'à la transmettre au gouverneur pour que l'arrestation de Jésus, que les membres du sanhédrin n'osaient exécuter eux-mêmes, se fît par le moyen de la police romaine. Que si Jésus reconnaissait l'obligation du tribut, il se perdait dans l'opinion publique.

Ce plan est déjoué par la réponse que le Sauveur fait sans hésiter. Après avoir signifié aux questionneurs qu'il n'est pas dupe de leur mauvaise foi [1], il demande qu'on lui montre un denier [2], une pièce de la monnaie qui avait cours dans le pays. Le rédacteur du premier Évangile remplace le mot « denier » par « la monnaie du tribut [3] », pour expliquer à quelle intention Jésus demandait qu'on lui fît voir la pièce de monnaie. Le tribut qu'il a eu en vue est celui qui pesait sur tout le monde, l'impôt de la capitation, dont le montant se trouve en rapport avec la valeur de la monnaie que la Sauveur se fait montrer. La monnaie romaine était employée par les Juifs eux-mêmes dans l'usage commun, et elle était frappée à l'effigie de l'empereur. Les gens qui s'en servaient tous les jours ne devaient pas se faire scrupule de la rendre à celui qui l'avait mise en circulation.

Le Sauveur les oblige à dire eux-mêmes que la figure, avec la légende que porte la monnaie, représente l'empereur [4]. Qu'on restitue à César ce qui vient de lui. Mais la réponse de Jésus va plus loin que la question posée. En ajoutant qu'on doit rendre à Dieu ce qui lui appartient [5], il donne à entendre que la soumission politique,

1. Mc. 15. τί με πειράζετε ; Mt. 18, ajoute ὑποκριταί, ce qui rend le discours violent. L'évangéliste s'inspire de xxiii, 13, 15, 23, 25, 27, 29. Il est amené à écrire d'abord : γνοὺς δὲ ὁ I. τὴν πονηρίαν αὐτῶν, au lieu de Mc. : ὁ δὲ εἰδὼς αὐτῶν τὴν ὑπόκρισιν. Lc. 23, dit : κατανοήσας δὲ αὐτῶν τὴν πανουργίαν, et ne met dans le discours aucune allusion au mauvais procédé des pharisiens.

2. Mc. φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω. Lc. 24. δείξατέ μοι δηνάριον. Wellhausen, *Mc.* 101, conclut de cette demande que Jésus n'avait pas d'argent sur lui.

3. ἐπιδείξατέ μοι τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου.

4. Sur les monnaies qui avaient cours en Palestine, cf. Schrader, I, 404 ; II, 53, 68. Pour ne point froisser les Juifs, les empereurs faisaient frapper à leur usage des monnaies sans effigie ; mais c'étaient surtout des monnaies de cuivre, et les autres ne laissaient pas de pénétrer en Judée et d'y avoir cours.

5. Mc. 17. τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ. Mt. 21. ἀπόδοτε οὖν τὰ K. K. κτλ. Lc. 25. τοίνυν ἀπόδοτε τὰ K. K. κτλ.

attestée par le paiement du tribut, ne contredit pas plus qu'elle ne supprime la soumission qu'on doit à Dieu. L'un de ces devoirs ne nuit pas à l'autre. Le premier est peu de chose en comparaison du second. Qu'on l'observe sans y attacher plus d'importance qu'il n'en a, et que l'on s'applique surtout au devoir essentiel, qui est le devoir religieux et moral. Jésus accentue beaucoup moins la légitimité de la puissance politique et du tribut, que l'insignifiance de ces choses par rapport au royaume des cieux. Il est sous-entendu que le royaume ne doit pas s'établir par la violence, par la révolte contre l'ordre établi ; en attendant qu'il vienne, on doit payer à César la redevance qui atteste sa domination, et il serait insensé de croire qu'il y a un intérêt de Dieu et de son règne à ce qu'on rejette une obligation de ce genre. Qu'on estime ces choses de la terre selon le peu qu'elles valent, et qu'on s'acquitte de ces devoirs selon qu'ils sont de nécessité; mais que l'on sache surtout que le principal est ailleurs, dans la fidélité au Père céleste. On fausserait la pensée de Jésus si l'on supposait que la dette à César est dans le même plan, qu'elle a le même caractère absolu et définitif que le devoir envers Dieu [1]. Rien n'était plus loin de sa pensée que d'établir un principe d'après lequel on délimiterait exactement le domaine de Dieu et celui de César [2].

Tout étonnés d'une réponse qu'ils n'avaient point prévue, et qui contenait des vérités nouvelles pour eux, les questionneurs se tiennent pour battus, et se gardent bien d'engager une discussion [3]. Matthieu, par réminiscence de la conclusion du précédent récit dans Marc, dit qu'ils s'en allèrent [4], et Luc, pour constater expressément leur insuccès, dit qu'ils furent réduits au silence [5].

1. Cf. Holtzmann, *N T.* I, 226-227.
2. Cf. Wellhausen, *Mc.* 101.
3. Mc. καὶ ἐξεθαύμαζον ἐπ' αὐτῷ. On s'étonne « de lui », à raison de sa réponse.
4. V. 22. καὶ ἀκούσαντες ἐθαύμασαν, καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθαν. Combinaison de Mc. 12 et 17 ; *supr.* p. 315, n. 1.
5. V. 16. καὶ θαυμάσαντες ἐπὶ τῇ ἀποκρίσει αὐτοῦ ἐσίγησαν.

LXXV

LA RÉSURRECTION DES MORTS

Marc, xii, 18-27. Matth. xxii, 23-33. Luc, xx, 27-38.

Les sadducéens viennent à leur tour interroger le Sauveur sur un point difficile. Marc et Luc s'abstiennent de rattacher étroitement ce fait au précédent. Mais le rédacteur du premier Évangile a cru devoir ajouter, par manière de transition : « En ce jour-là[1] ». Certains critiques ont pensé remarquer que Matthieu employait surtout cette formule quand il pratiquait une intercalation dans le cadre de la narration synoptique, ou lorsqu'il faisait une omission[2]. Il n'y a pas ici d'addition ; mais on a supposé[3] que l'histoire de la femme adultère, qui existait sans doute dans l'Évangile primitif, et qui est allée se réfugier chez Jean[4], se trouvait justement en cet endroit. L'hypothèse n'a rien que de vraisemblable. Il s'agit encore, en cette histoire, d'un cas difficile, que les scribes et les pharisiens soumettent à Jésus, et cette question viendrait bien avant la question des sadducéens, où l'on fait aussi intervenir une prescription de la loi mosaïque sur le mariage.

Marc, xii, 18. Et des sadducéens, (de) ceux qui disent qu'il n'y a pas de résurrection, vinrent à lui et l'interrogèrent, disant : 19. « Maître, Moïse nous a prescrit que « si le frère de quelqu'un meurt, laissant une femme, sans laisser

Matth. xxii, 23. Ce jour-là, des sadducéens, qui disent qu'il n'y a pas de résurrection, s'approchèrent de lui et l'interrogèrent, 24. disant : « Maître, Moïse a dit : « Si quelqu'un meurt sans enfants, son frère prendra sa femme et lui suscitera posté-

Luc, xx, 27. Et s'approchant, quelques-uns des sadducéens, qui disent qu'il n'y a pas de résurrection, l'interrogèrent, 28. disant : « Moïse nous a prescrit que « si le frère de quelqu'un meurt ayant une femme, et qu'il n'ait pas d'en-

1. V. 23. ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.
2. Cf. xi, 25 ; xii, 1 ; xiv, 1.
3. Holtzmann, 93.
4. vii, 53-viii, 11. Cf. *supr.* p. 331, n. 1.

d'enfants, son frère prenne sa femme et lui suscite postérité. » 20. Il y avait sept frères : le premier prit une femme, et, mourant, il ne laissa pas de postérité ; 21. le deuxième la prit, et il mourut sans laisser de postérité ; le troisième pareillement ; 22. et tous les sept, sans laisser de postérité. Après (eux) tous, la femme est morte aussi. 23. Lors de la résurrection, quand ils ressusciteront, duquel d'entre eux sera-t-elle femme ? Car tous les sept l'ont eue pour femme. » 24. Jésus leur dit : « Ne seriez-vous pas dans l'erreur, parce que vous ne comprenez pas les Écritures ni la puissance de Dieu ? 25. Car lorsque l'on ressuscitera d'entre les morts, on n'épousera ni ne sera épousée, mais on sera comme les anges dans les cieux. 26. Et quant à la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu dans le livre de Moïse, à l'endroit du buisson, comment Dieu lui parla, disant : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le

rité. » 25. Or, il y avait parmi nous sept frères : le premier, s'étant marié, mourut, et, n'ayant pas d'enfants, laissa sa femme à son frère ; 26. de même le second et le troisième, jusqu'au septième ; 27. et après (eux) tous, la femme est morte. 28. Dans la résurrection, duquel donc des sept sera-t-elle femme ? Car tous l'ont eue. » 29. Et répondant, Jésus leur dit : « Vous êtes dans l'erreur, ne comprenant pas les Écritures ni la puissance de de Dieu. 30. Car, lors de la résurrection, on n'épousera ni ne sera épousée, mais on sera comme les anges de Dieu dans le ciel. 31. Et touchant la résurrection des morts, n'avez-vous pas lu la parole qui vous a été adressée par Dieu disant : 32. « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob. » Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. » 33. Et la foule, entendant cela, était frappée de son enseignement.

fants, son frère prenne sa femme et lui suscite postérité. » 29. Or, il y avait sept frères : le premier, ayant épousé une femme, mourut sans enfants ; 30. le deuxième, 31. puis le troisième l'ont épousée, et ainsi de suite tous les sept n'ont pas laissé d'enfants, e sont morts, 32. Ensuite la femme aussi est morte. 33. Cette femme, dans la résurrection, duquel d'entre eux sera-t-elle femme ? Car tous les sept l'ont eue pour femme. » 34. Et Jésus leur dit : « Les enfants de ce monde épousent et sont épousés ; 35. mais ceux qui auront été jugés dignes d'avoir part au monde à venir, et à la résurrection des morts, ne sont ni époux, ni épouses. 36. Car ils ne peuvent plus mourir, parce qu'ils sont égaux aux anges ; et ils sont fils de Dieu, étant fils de la résurrection. 37. Et quant à ce que les morts ressuscitent, Moïse aussi le fait entendre, à l'endroit du buisson, quand il nomme le Seigneur le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob ». 38. Il n'est

Dieu de Jacob. » 27. Il n'est pas Dieu de morts, mais de vivants. Vous êtes dans une grande erreur. »	pas Dieu de morts, mais de vivants; car tous sont vivants pour lui. »

La question des sadducéens ne paraît pas avoir d'autre but que d'embarrasser le Sauveur, et de diminuer son crédit auprès de la foule. L'idée de la résurrection était associée à l'espérance du royaume céleste, et les interrogateurs de Jésus n'ignoraient pas que le nouveau prédicateur du royaume partageait sur ce point la croyance populaire. Les sadducéens n'admettaient pas l'immortalité ni la résurrection[1]. Si les évangélistes en font ici la remarque, c'est pour expliquer la portée de la question posée. L'histoire qu'on vient raconter au Christ est une fiction où se sent l'esprit d'école : c'est un cas imaginé pour servir d'argument contre la thèse à combattre[2]. On y trouve présentée d'une manière assez piquante une objection vulgaire que les adversaires de la résurrection ne soulevaient certainement pas pour la première fois. La Loi intervient pour donner la sanction de la plus parfaite légitimité aux sept mariages successifs de la femme qui va être mise en scène, et qui, le jour de la résurrection, se trouvera en face de sept maris, ayant tous les sept le même droit sur elle. Si Moïse et la Loi avaient pensé à la résurrection, ils se seraient bien gardés de créer pareille anomalie. La citation du Deutéronome[3] ne procède pas des Septante, mais plutôt du texte original, dont elle exprime librement le sens. En posant leur cas, les sadducéens évitent de nier que les morts ressuscitent; ils paraissent demander l'explication d'une difficulté. Mais le fond de leur pensée se laisse deviner, et l'on voit bien qu'ils veulent ridiculiser l'idée même de la résurrection.

Jésus trouve que le discours des sadducéens démontre simplement qu'ils ne savent pas de quoi ils parlent[4], et il écarte la double

1. Cf. Act. xxiii, 8.

2. Mt. 25, ἦσαν δὲ παρ' ἡμῖν ἑπτὰ ἀδελφοί, ne paraphase pas heureusement Mc. 20, ἑπτὰ ἀδελφοὶ ἦσαν. Ss. lit Lc. 31 : « Le troisième l'épousa, et ainsi de suite tous les sept l'épousèrent, et ils moururent sans laisser d'enfants. »

3. xxv, 5-6. Cf. Gen. xxxviii, 8, qui a influencé surtout la rédaction de Matthieu. Dans Mt. 24, Ss. omet le dernier membre de phrase : καὶ ἀναστήσει κτλ.

4. Mt. 29. πλανᾶσθε μὴ εἰδότες κτλ. remplace par une affirmation un peu brutale l'interrogation de Mc. 24 : οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε κτλ. « Ce que vous dites ne prouverait-il pas l'erreur où vous êtes » etc. Préambule omis dans Luc comme superflu. Mc. 27, πολὺ πλανᾶσθε (cf. Rom. iii, 2) répond au v. 24. Holtzmann, 165, soupçonne le rapport avec I Cor. xv, 33, de n'être pas fortuit.

objection qui lui est faite, en y opposant deux négations : il n'est pas vrai que la doctrine de la résurrection aboutisse à des conséquences absurdes ; il n'est pas vrai que la Loi soit conçue en dehors de cette doctrine, ou qu'elle la contredise. L'absurdité que les sadducéens croient trouver dans l'idée de la résurrection provient de l'imagination erronée qu'ils se sont faite touchant l'état des ressuscités. La fin du mariage, qui est la reproduction de la race humaine, ne subsiste pas dans le royaume des cieux, où les individus sont désormais assurés de l'immortalité. Par conséquent, le mariage lui-même n'a plus de raison d'être. Il n'y aura pas plus de mariage entre les ressuscités qu'il n'y en a entre les anges. Ce ne sont pas les méchants que l'on comparerait aux anges du ciel : Jésus n'a donc en vue que la résurrection des justes.

La différence de sexe subsistera-t-elle ou non chez les ressuscités ? C'est là une question curieuse et en dehors du sujet qui est ici traité. De même, l'idée que les anges auraient un corps spirituel, puisqu'on les compare aux ressuscités, qui ne sont certainement pas conçus comme de purs esprits. Mais la comparaison ne porte pas sur la nature des anges et sur celle des ressuscités, elle vise l'état des uns et des autres par rapport au mariage, et la félicité complète dont ils jouiront. Le discours paraît conçu d'ailleurs conformément à la théologie du livre d'Hénoch [1], et n'implique en aucune façon l'absolue spiritualité des anges.

On se fait une idée trop basse et insuffisante de la puissance divine, si l'on croit que Dieu ne pourrait pas ressusciter les morts sans leur rendre un corps en tout semblable à celui qu'ils ont eu, avec les mêmes besoins, les mêmes appétits, les mêmes infirmités. La vie des ressuscités ne sera pas une simple restauration de la vie présente, mais une vie nouvelle et bien plus haute que celle-ci [2]. Il ne faut donc pas raisonner sur ce qui se passe actuellement, comme si les choses devaient être organisées de la même façon dans la vie future .

Quant à l'objection tirée des Écritures, elle n'est pas mieux fondée que la première. Au lieu de supposer qu'il n'y a pas d'immortalité ni de résurrection, la Loi enseigne l'une et l'autre. Jésus le

1. xv, 4-7. Holtzmann, *loc. cit.* Voir Martin, *Le livre d'Hénoch*, introd. xxvi-xxxi.

2. Cf. I Cor. xv, 35-53.

prouve par un argument exégétique fondé sur la parole que Dieu lui-même dit à Moïse, lorsqu'il lui apparut dans le buisson ardent [1] : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. » Le Seigneur n'a pu se dire le Dieu de gens qui n'auraient pas existé au moment où il parlait [2]. Peut-il être Dieu de ce qui ne subsiste pas ? Peut-on avoir un Dieu si l'on n'est vivant ? Donc les patriarches ne sont pas réellement morts ; ils vivent ; et puisqu'ils sont vivants, ils sont immortels ; puisqu'ils sont immortels, ils ressusciteront ; car la résurrection est comme le corollaire de l'immortalité.

Il ne suffit sans doute pas de dire que la vie de l'homme, dans la conception biblique, n'étant pas réelle sans le corps, la résurrection est cette vie même qui est assurée aux patriarches par le seul fait que le Seigneur se déclare leur Dieu [3]. L'argument de Jésus suppose que les justes sont réellement vivants dans l'autre monde. On ne doit pas prêter au Christ l'ancienne idée du *Scheol* hébreu, mais une conception analogue à celle du livre d'Hénoch [4], où bons et méchants subsistent, dans le séjour des morts, avec la conscience de leur personnalité, les premiers jouissant, et les seconds souffrant, selon leurs mérites. La résurrection complètera le bonheur des justes, mais Jésus n'entend nullement signifier qu'ils restent morts en attendant.

Si l'on s'en tient au sens littéral du passage, et à la forme de l'argument, le raisonnement paraît peu concluant. Il est certain que Dieu se désigne à Moïse, dans le passage cité, comme le Dieu qu'ont adoré autrefois les patriarches, celui qui les a protégés, et qui maintenant veut bien s'occuper encore de leur postérité. Le sort actuel d'Abraham, d'Isaac et de Jacob n'entre pas en considération. Seulement la forme de la phrase permettait d'y rattacher, par un syllogisme subtil, tout à fait conforme aux habitudes de l'époque, a doctrine de la résurrection. Dieu, parlant à Moïse, s'est dit le Dieu d'Abraham ; donc il était à ce moment le Dieu d'Abraham.

Si l'argument est resté sans réplique, c'est que l'exégèse du emps en employait ordinairement de semblables, en sorte que

1. Ex. III, 6, 13, 15, 16.
2. Mc. 27. οὐκ ἔστιν θεὸς νεκρῶν ἀλλὰ ζώντων.
3. B. Weiss, *Mk.* 190.
4. Notamment Hén. XXII. Voir Martin, *op. cit.* introd. XXXIV-XXXVII.

le défaut qui se révèle maintenant à un esprit non prévenu n'a pas été sensible pour les auditeurs [1], et c'est aussi parce que, si défectueux qu'il soit dans la forme, et au point de vue de l'exégèse historique, il contient au fond une des preuves rationnelles de l'immortalité. Quel que soit le sens réel du passage de l'Exode auquel se rattache le raisonnement, on peut dire en parlant de la croyance à un Dieu personnel, que ce Dieu ne peut pas avoir cessé d'être le Dieu de ceux qui l'ont servi, qui l'ont aimé, de ceux qu'il a lui-même honorés de sa faveur. Ceux qui ont vécu pour Dieu ne peuvent jamais être morts pour lui. Telle est l'assertion de foi qui supporte toute la réponse du Sauveur, et que Luc est arrivé presque à exprimer en ajoutant : « Car tous sont vivants pour lui. »

Le passage de l'Écriture auquel Jésus se réfère est cité, dans Marc et dans Luc, d'après la section où il se trouve : « au buisson [2] », c'est-à-dire à l'endroit où il est question du buisson ardent. Le Christ désigne Moïse comme auteur de la Loi. Il va de soi que cette indication n'est pas plus à invoquer comme un argument infaillible en faveur de l'authenticité mosaïque du Pentateuque tout entier, que l'interprétation donnée par le Sauveur au passage cité n'est à alléguer comme une preuve décisive de la croyance à la résurrection dans l'antiquité israélite.

Luc paraît s'être arrêté avec une certaine complaisance à exposer la doctrine de la résurrection; il développe par une sorte de paraphrase la matière du discours. « Les enfants de ce siècle », non ceux qui en on l'esprit [3], mais ceux qui appartiennent au monde présent, se marient [4] selon la loi de la nature. Il en va autrement des élus.

1. Échappatoire de Maldonat (I, 452) : « Considerandum est voluisse Christum non omnino necessarium sed tam probabile argumentum afferre quam ad coarguendos sadducaeos satis esset. Nam et hac ratione eorum impudentiam et arrogantiam compressit quod cum Scripturam irridentes adduxissent, quasi Christus expedire se ab ea quaestione non posset, quam proponebant, docuerit eos adeo obtusos et indoctos esse, ut nec ad minimum quidem argumentum ex eodem Moyse ad probandam resurrectionem adductum respondere possent. »

2. Sur la façon de citer, ἐπὶ τοῦ βάτου, Mc. 26, cf. ii, 26 ; I, 509 ; et Rom. xi, 2. C'est la division de la Bible en chapitres et versets numérotés qui nous dispense maintenant de désigner ainsi les péricopes d'après leur contenu. Mt. 32, supprime la référence.

3. Sens de la formule dans Lc. xvi, 8 ; *supr.* p. 160.

4. V. 34. D (mss. lat.) lit d'abord : γεννῶνται καὶ γεννῶσιν (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου). Ss. Sc. : « Les enfants de ce monde enfantent et engendrent.

L'idée de l'immortalité se lie, comme dans les autres Évangiles, à celle de la résurrection. Il n'est question non plus que de la résurrection des justes, le sort des méchants restant en dehors de la perspective. Ceux qui sont jugés dignes d'avoir part « à ce siècle », au monde futur, où ils entreront par la résurrection [1], n'ont rien de commun avec les noces charnelles, car ils sont immortels, fils de Dieu comme les anges, par cela même qu'ils ont eu part à la résurrection glorieuse [2]. Tous les morts vivent pour Dieu [3]. L'évangéliste n'a pas voulu dire par là que tous les morts, bons ou méchants, subsistent devant Dieu qui les connaît. Il ne signifie pas non plus que tous les justes morts sont vivants dans la pensée de Dieu qui doit les ressusciter [4], mais plutôt que les justes défunts, dès avant le grand jugement, quand le monde les tient pour morts, vivent à Dieu, unis à lui, et partagent sa félicité [5]. La réflexion paraît empruntée au quatrième livre des Machabées [6].

Marc se tait sur l'effet produit par la réponse de Jésus. Le rédacteur du premier Évangile transporte ici, par manière de conclusion, ce que Marc a dit plus haut [7] de l'admiration qu'avait le peuple pour l'enseignement du Sauveur. Luc a extrait de la section suivante la conclusion qu'on lira plus loin.

1. V. 35. οἱ δὲ καταξιωθέντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν. Il semblerait que les καταξιωθέντες, c'est-à-dire les justes, ont seuls part à la résurrection. Cependant Act. xxiv, 15, affirme la résurrection universelle.

2. V. 36. ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν, καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ (cf. Gen. vi, 2, 4. Ss. omet κ. υ. ε. θ.) τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. « Fils de la résurrection » est un hébraïsme du rédacteur, et ne réclame pas une source spéciale. Noter l'équivalence entre « fils de Dieu », bienheureux, et resssucité.

3. πάντες γὰρ αὐτῷ ζῶσιν.

4. B. Weiss, *Lk.* 610. Holtzmann, 403.

5. Cf. xvi, 19-31 ; xxiii, 43.

6. xvi, 25 (vii, 19) : ἰδόντες ὅτι διὰ τὸν θεὸν ἀποθανόντες ζῶσιν τῷ θεῷ, ὥσπερ Ἀβραὰμ καὶ Ισαὰκ καὶ Ἰακὼβ καὶ πάντες οἱ πατριάρχαι. L'auteur a en vue l'immortalité des âmes justes. Le rapport de Lc. 20, avec Act. xvii, 28 est purement extérieur.

7. xi, 18 ; *supr.* p. 278.

LXXVI

LE GRAND COMMANDEMENT

Marc, xii, 28-34. Matth. xxii, 34-40. Luc, x, 25-37; xx, 39-40.

Marc et Matthieu signalent parmi les incidents du ministère hiérosolymitain une question de pure doctrine qui aurait été posée au Sauveur touchant le principal commandement de la Loi. La même anecdote, sous une forme un peu différente, est rapportée plus haut dans le troisième Évangile, qui y rattache la parabole du Samaritain.

Marc, xii. 28. Et s'étant approché, un des scribes, qui avait entendu leur dispute, voyant qu'il leur avait bien répondu, lui demanda : « Quel est le premier commandement de tous ? » 29. Jésus répondit : « Le premier, c'est : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur ; 30. et tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toute ta force. » 31. Le second est celui-ci : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Il n'y a aucun autre commandement plus grand que ceux-là. »

Matth. xxii, 34. Et les pharisiens, apprenant qu'il avait fait taire les sadducéens, se rassemblèrent ; 35. et l'un deux, docteur de la Loi, lui demanda, pour l'éprouver : 36. « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi? » 37. Et il lui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit. » 38. C'est le plus grand et le premier commandement. 39. Un second lui est semblable : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » 40. C'est à ces deux commandements que toute la Loi se rattache, ainsi que les Prophètes. »

Luc, x, 25. Et voici qu'un docteur de la Loi se leva, voulant l'éprouver, (et) disant : « Maître, que dois-je faire pour posséder la vie éternelle ? » 26. Et il lui dit : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu ? » 27. Et lui, répondant, dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même. » 28. Et il lui dit : « Tu as bien répondu. Fais cela et tu vivras. »

MARC, XII, 32. Et le scribe lui dit : « Bien, maître, tu as dit avec raison qu'Il (Dieu) est unique, et qu'il n'y en a pas d'autre que lui ; 33. et l'aimer de tout (son) cœur, de toute (son) intelligence, de toute (sa) force, et aimer (son) prochain comme soi-même vaut mieux que tous les holocaustes et les sacrifices. » 34. Et Jésus, voyant qu'il avait répondu sagement, lui dit : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Et nul n'osait plus l'interroger.

LUC, XX, 39. Et prenant la parole, quelques-uns des scribes dirent : « Maître, tu as bien parlé. » 40. Car ils n'osaient plus rien lui demander.

Marc suppose qu'un scribe avait entendu la conversation du Sauveur avec les sadducéens[1]. Comme les pharisiens défendaient contre ceux-ci la croyance à la résurrection, ils ne pouvaient qu'être flattés qu'on les eût réduits au silence. L'un d'eux aurait donc été ainsi encouragé à questionner Jésus sur un point important, ou jugé tel dans les disputes de l'école, à savoir quel était le premier ou le plus grand commandement de la Loi. On sent que l'interrogateur est un casuiste ; mais la suite montre que l'évangéliste a voulu le présenter comme une âme droite et sincèrement religieuse. Jésus lui répond en citant les passages du Deutéronome[2] et du Lévitique[3], concernant l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Marc donne le premier précepte avec le préambule solennel : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. » La formule entière est

1. V. 28. εἷς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συνζητούντων, εἰδὼς (AB ; ℵCDL, mss. lat. Vg. ἰδών) ὅτι κτλ.

2. VI, 4-5. Hébr. : « Tu aimeras Iahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir. » LXX : ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. Mc. 30. ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου κ. ε. ο. τ. ψ. σ. καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. Les LXX emploient de même ἰσχύς dans II Rois, XXIII, 25. La citation de Marc semble donc faite d'après l'hébreu ; κ. ε. ο. τ, διανοίας σου, qui fait double emploi avec κ. ε. ο. τ. καρδίας σου, et qui manque dans D (Ss. quelques mss. lat.), au lieu d'être dû à l'influence des LXX, pourrait n'être pas primitif dans Marc. Cependant, comme Lc. x, 27 a le même doublet, et que Mt. 37 lit ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, sans rien qui corresponde au quatrième membre de Marc, la leçon commune semble devoir être maintenue. D'autre part, l'emploi de ἐν, au lieu de ἐξ, dans Matthieu et dans Luc (sauf pour le premier membre de l'énumération), qu'on trouve aussi dans II Rois, XXIII, 25 (*supr. cit.*), est conforme à l'hébreu. On peut donc soupçonner derrière les trois Synoptiques une source qui contenait la citation tout entière selon l'hébreu.

3. XIX, 18.

devenue en quelque sorte le symbole de la foi juive. La façon dont le second précepte est amené donne à penser qu'il participe à l'excellence du premier, et qu'il s'y rattache par un lien très étroit. Ce sont les deux plus grands commandements, auxquels tous les autres se rapportent. Aussi le rédacteur du premier Évangile, répétant une glose du discours sur la montagne [1], dit-il que toute la Loi et les Prophètes en dépendent.

La conclusion de Marc est entièrement favorable au scribe. Dans une réponse un peu lourde, et qui a chance d'avoir été remaniée et allongée par l'évangéliste, le docteur approuve et commente les paroles de Jésus, en disant que l'amour de Dieu et du prochain vaut mieux que tous les sacrifices. Il est évident, et le Sauveur proclame ouvertement que cet homme n'est pas loin du royaume de Dieu, car il est dans la disposition intérieure la plus conforme à l'esprit de l'Évangile. Marc ajoute que personne n'osoit plus interroger le Sauveur, ce qui, sans être en contradiction avec le contexte, ne laisse pas d'être un peu surprenant, puisque le dernier entretien n'était pas de nature à décourager ceux qui auraient eu d'autres questions à faire.

Il y a quelque subtilité à dire que l'on n'osait plus interroger le Christ après qu'un docteur de la Loi avait été obligé de lui donner raison [2]. On peut douter plutôt que cette remarque ait été d'abord jointe à l'entretien qui la précède. Vaut-il mieux supposer qu'elle sert à préparer ce qui suit, et qu'elle annonce l'offensive que Jésus va prendre [3] ? Il en est ainsi dans l'économie actuelle du second Évangile, mais en soi la formule a simplement le caractère d'une conclusion. Elle a dû clore d'abord, et très naturellement, une série de questions que l'on avait faites à Jésus. Si la question discutée n'est pas à sa place, comme d'autres indices portent à le croire, la remarque touchant la fin des interrogations aurait pu venir après la dispute sur la résurrection, où Matthieu et Luc en ont senti l'absence. Luc se trouverait l'avoir rétablie en son lieu, et peut-être y a-t-il été aidé par une source où elle se présentait de cette façon. Mais cette hypothèse n'est ni la seule ni peut-être la meilleure qu'on puisse proposer.

1. Mt. vii, 12 ; I, 633-634.
2. Holtzmann, 166.
3. B. Weiss, *Mk.* 193.

La physionomie de ce récit dans Marc est tout à fait singulière, et l'on peut s'étonner qu'elle n'ait pas éveillé le soupçon des critiques. L'anecdote est comme dédoublée : un scribe interroge Jésus, et Jésus répond de manière à satisfaire le scribe ; par l'interrogation du début, l'incident se rattache aux questions antérieures, mais l'issue est peu satisfaisante, le contentement du scribe étant un bien faible témoignage ; Matthieu et Luc ont mieux aimé laisser entendre que le questionneur avait été confondu ; Marc lui-même développe l'histoire pour que le dernier mot reste au Sauveur, et l'on voit le scribe qui redit la réponse de Jésus, comme pour mériter à son tour l'approbation du Christ. Rien de plus froid que cette répétition. Ne serait-on pas en droit de conjecturer que le rédacteur du second Évangile travaillait sur une source où le scribe donnait la réponse, comme dans Luc, et que cette réponse a été mise dans la bouche de Jésus pour lui faire honneur, et pour permettre de la classer parmi les répliques victorieuses de la prédication à Jérusalem ? L'idée n'était pas heureuse, et l'on ne réussit pas à rendre le cas suffisamment analogue aux précédents. La repartie du scribe trahirait encore la forme du récit primitif, que le rédacteur n'aurait pas osé supprimer radicalement.

Ce qui est dit des sacrifices pourrait encore suggérer une autre hypothèse. Le docteur y paraît trop à son avantage, si ce détail n'est à expliquer aussi par quelque influence de la source sur le rédacteur. La sentence : « aimer son prochain vaut mieux que tous les holocaustes », est la morale de la parabole du Samaritain. Ne serait-ce pas que Marc aurait connu l'anecdote du grand commandement avec la parabole, comme Luc les présente ? La finale : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu », témoignage qui semble exagéré ou mal amené, si le scribe n'a fait que recommencer le discours de Jésus, pourrait être un écho de ce qu'on a dû lire d'abord comme application de la parabole : « Qui des trois, (prêtre, lévite, samaritain) est le plus près du royaume de Dieu ? » La mention du prêtre et du lévite dans la parabole aurait suggéré au rédacteur l'idée du sacrifice.

Si l'anecdote était bien placée, on pourrait supposer que le rédacteur l'a connue sous deux formes, et que la dernière, qui répond à Luc, est secondaire par rapport à l'autre. Mais comme il a dû y avoir transposition, tout peut s'expliquer par là, le dédoublement résultant de l'adaptation au contexte. Peut-être cette sec-

tion, où l'on voit intervenir un scribe pharisien, a-t-elle été introduite par une sorte de compensation pour la péricope de l'Adultère, où figuraient les pharisiens. On l'aura mise après la question des sadducéens, parce qu'on trouvait la combinaison plus facile en cet endroit, ou bien parce que la péricope de l'Adultère venait réellement à cette place, et se terminait par a réflexion : « Et depuis lors, personne n'osait plus l'interroger [1]. »

Le rédacteur du premier Évangile présente la question du scribe comme posée à mauvaise intention, pendant que se fait un rassemblement hostile des pharisiens [2]. L'expression dont l'évangéliste se sert pour exprimer leur entente : « ils se rassemblèrent au même endroit [3] », est empruntée au Ps. II [4], et le même passage est expressément cité dans les Actes [5] comme une prophétie messianique. L'auteur grossit l'hostilité des pharisiens, afin de préparer le lecteur au grand discours qui sera bientôt dirigé contre eux [6]. Les pharisiens ne sont pas censés avoir l'intention de venger les sadducéens ni de jouir de leur confusion ; mais ils croient pouvoir attaquer d'un autre côté l'ennemi commun [7], et ils espèrent obtenir de lui quelque déclaration compromettante, sur un sujet qui n'a pas encore été touché. Mais on ne voit pas comment la question dont il s'agit pouvait provoquer une telle déclaration de la part du Sauveur. On l'interrogeait sur un thème de discussions scolastiques [8], le pis qui pouvait lui arriver était de faire une réponse étrange par sa nouveauté, où les pharisiens auraient voulu trouver une preuve de son ignorance. Luc, dans la relation qu'il a donnée de cet incident, dit aussi que le docteur voulait « tenter » Jésus ; mais le mot « tenter » n'a pas la même portée qu'ici dans Matthieu [9], après la mention du ras-

1. Mc. 34 *b* ; cf. *supr.* pp. 331, 338.

2. Censé terminé seulement plus tard, v. 41.

3. V. 34. καὶ συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. La formule « au même » s'entend du même lieu, selon l'usage du Nouveau Testament (Holtzmann, 277).

4. V. 3.

5. iv, 26.

6. Wernle, 171.

7. Holtzmann, 277.

8. Cf. Holtzmann, 93.

9. V. 35. καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν νομικὸς (Ss. omet νομικός) πειράζων αὐτόν. Lc. x, 25. καὶ ἰδοὺ νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν. Le νομικός équivaut à εἷς τῶν γραμματέων (*supr.* p. 345, n. 1). Luc emploie volontiers ce mot, mais Matthieu ne l'a que dans notre passage.

semblement. Le rédacteur du premier Évangile a suivi Marc en utilisant une autre rédaction. Le scribe, en réalité, n'avait pas d'intention hostile à l'égard du Sauveur ; il était curieux de savoir comment Jésus traiterait un problème difficile ; il voulait éprouver sa science, non l'exposer à une condamnation capitale. Cependant l'évangéliste, ayant présenté sous un jour défavorable l'intervention du docteur, a été amené à supprimer la dernière partie du dialogue dans Marc, et l'éloge que Jésus fait de son interlocuteur. Il a trouvé aussi plus logique de renvoyer à la fin du paragraphe suivant, après toutes les discussions de Jésus avec ses adversaires, la réflexion concernant le silence auquel ces derniers avaient été réduits.

Il paraît évident que Luc a placé en Samarie la question du grand commandement, parce qu'il l'avait trouvée ou qu'il l'avait mise en rapport avec la parabole du Samaritain, et que le tout lui semblait bien placé à l'endroit où il était parlé de la mission samaritaine, figure de la prédication aux Gentils [1]. L'identité de cette anecdote et de celle que Marc et Matthieu ont rattachée à la fin du ministère hiérosolymitain ne peut guère être contestée. Nonobstant les différences de détail, la substance et la morale du récit sont les mêmes de part et d'autre, et l'évangéliste a pris soin de ne pas répéter plus loin, avec Marc, ce qu'il a raconté d'abord, en partie d'après Marc, mais sans doute aussi d'après une autre source, que Matthieu a connue également, et qui doit être à la base de Marc lui-même.

On a vu que l'existence de cette source, c'est-à-dire d'un récit antérieur à Marc, semble résulter de la forme que l'anecdote a prise dans le second Évangile. La combinaison de Luc s'explique plus aisément s'il a exploité une source où l'incident n'était pas rapporté, du moins expressément, au ministère hiérosolymitain. L'accord avec Matthieu sur la qualité et l'intention de l'interrogateur confirme l'hypothèse d'une source commune autre que Marc, et il paraît difficile d'expliquer toutes les particularités du premier et du troisième Évangile en partant de Marc seul [2]. Que Luc ait trouvé dans une source particulière la sentence concernant le grand commandement, et la parabole du Samaritain, rattachées comme leçon de la charité au récit

1. Wernle, 95 ; cf. *supr.* p. 103.
2. Comme fait Wernle, *loc. cit.*

concernant Marthe et Marie, qui serait la leçon de la foi [1], il est permis d'en douter.

Le récit commence d'une manière un peu brusque, comme si ce n'était qu'un complément de ce qui précède, et que le docteur se fût trouvé là pendant que Jésus rendait grâce au Père d'avoir caché ses desseins aux sages de ce monde, et de les avoir fait connaître aux humbles [2]. Mais c'est un simple effet de perspective : le docteur n'assistait pas au retour des soixante-douze disciples. Il se lève pour poser une question, et l'on dirait que l'évangéliste a voulu mettre cette scène dans une synagogue où Jésus aurait pris la parole après la lecture des Livres saints [3]. La demande du Sauveur : « Comment lis-tu [4] ? » s'accorde avec cette hypothèse, bien qu'elle puisse être simplement empruntée au langage des écoles rabbiniques. Le docteur pose une question à Jésus « pour l'éprouver », au sens qui a été dit plus haut. La question de scolastique juive sur le grand commandement est transformée de façon à être plus intelligible pour les chrétiens de la gentilité : « Que dois-je faire pour posséder la vie éternelle ? » Le texte en est pris d'un autre passage de Marc [5]. Dans la pensée du scribe, la participation au règne messianique est subordonnée à l'accomplissement des préceptes de la Loi : il s'agit seulement de savoir quels sont les commandements essentiels. Au lieu de répondre en indiquant le précepte de la charité, comme il le fait dans les deux premiers Évangiles, Jésus renvoie l'interrogateur à la Loi, en demandant lui-même : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu [6] ? » En vertu de cet arrangement, c'est le docteur, au lieu de Jésus, qui proclame la transcendance des préceptes concernant l'amour de Dieu et du prochain ; il les réunit même en un seul, quoique, dans les deux premiers Évangiles, le Sauveur les distingue, parce qu'ils sont pris en deux endroits différents de l'Écriture.

Si l'on admet, avec les interprètes les plus autorisés, que la com-

1. J. Weiss, *Lk*. 462.
2. Lc. x, 21-24.
3. B. Weiss, *Lk*. 450. Cf. Lc. iv, 16.
4. V. 26. πῶς ἀναγινώσκεις ;
5. x, 17 ; *supr*. p. 209.
6. Ce qui revient, pour le sens, à Mc. x, 19 : « Tu connais les commandements. » Holtzmann, 360.

binaison de ces deux passages appartient à Jésus [1], le récit de Marc et de Matthieu sera, sur ce point particulier, plus conforme à la réalité de l'histoire que le récit de Luc. Celui-ci aura tenu à faire déclarer explicitement par le scribe que le commandement de la charité prime tous les autres, et qu'il est la condition indispensable du salut. On a vu que, dans Marc, le scribe adhère à l'enseignement de Jésus en répétant les deux préceptes et les réunissant en un seul. Seulement, dans le second Évangile, c'est le scribe qui dit d'abord à Jésus : « Tu as bien répondu [2] », tandis que, les rôles étant intervertis dans Luc, c'est Jésus qui félicite son interlocuteur [3], en lui promettant la vie éternelle s'il se conduit selon le principe qu'il vient de formuler. Dans Marc aussi, Jésus, pour finir, félicite le scribe [4]. La forme du récit dans Luc pourrait donc avoir été suggérée par la conclusion de Marc.

Il est certain qu'elle a été influencée. Mais comme la conclusion de Marc ne présente pas des garanties d'originalité bien solides, on peut se demander si, dans la source primitive, ce n'était pas réellement le docteur qui formulait le précepte de la charité. Luc aurait-il osé faire honneur à un pharisien d'une si excellente réponse, si la source l'avait attribuée au Christ? Le changement s'expliquerait, dit-on, par l'intention que l'évangéliste aurait eue de faire donner au docteur une leçon de charité : il le montrerait d'abord citant la Loi avec beaucoup d'assurance, et prouverait ensuite qu'il en ignorait la véritable portée [5]. L'hypothèse n'est pas trop subtile, car c'est bien cette idée qui est au fond de la combinaison rédactionnelle, et qui apparaît dans la question : « Qui est mon prochain [6] ? » Mais l'ignorance du docteur ressortait assez de cette question même, et il ne serait pas étonnant, si la première demande a été inspirée par un sentiment de curiosité, que Jésus ait évité de répondre directement. Luc abrège la double citation scripturaire, de façon à la présenter comme un seul texte ; mais ce détail est affaire

1. Voir, par ex., Holtzmann, 94 ; Wellhausen, *Mc*. 103.
2. V. 32. καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες κτλ. Ne dirait-on pas que Marc paraphrase ?
3. V. 28. ὀρθῶς ἀπεκρίθης. La suite : τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, en rapport avec la question du v. 25, fait écho à Lév. xviii, 5 (Rom. ix, 15 ; Gal. iii, 12).
4. V. 34. ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη κτλ.
5. Jülicher, II, 596.
6. V. 29.

de rédaction. Est-il si invraisemblable qu'un docteur juif ait fait cette réponse? N'y avait-il que Jésus qui pût associer le précepte de l'amour du prochain à celui de l'amour de Dieu? Son originalité n'a-t-elle pas consisté dans sa manière d'entendre les deux préceptes, et de les ramener à un seul, la charité du prochain n'étant que l'imitation de la bonté divine [1]? N'est-ce pas la parabole du Samaritain, non la citation de la Loi, qui contient la doctrine de Jésus sur la charité? Marc n'aurait-il pu juger qu'il valait mieux attribuer au Christ qu'à son interlocuteur une réponse que le Christ avait approuvée? Il serait peut-être téméraire de l'affirmer; mais il n'est sans doute pas téméraire de dire que l'opinion commune est moins sûre qu'on ne croit.

Bien que Luc se soit abstenu de reproduire la question du scribe, à l'endroit où Marc l'a signalée, il a puisé dans la paraphrase du second Évangile, par un procédé tout à fait digne de remarque, une conclusion pour le récit précédent. Marc dit qu'un des scribes, ayant entendu la discussion des sadducéens et de Jésus, trouva que le Sauveur avait bien répondu. Luc dit que « certains scribes, prenant la parole, dirent : « Maître tu as bien parlé [2]. » Marc a dit pour finir : « Et nul n'osait plus l'interroger. » Luc s'empare de cette phrase, en la rattachant à la première par un « car » dont la tradition a été assez embarrassée pour que plusieurs témoins [3] aient jugé bon de la supprimer, et il dit : « Car ils n'osaient plus rien lui demander. » Ces adversaires de Jésus aiment mieux l'applaudir que de lui poser de nouvelles questions et lui ménager d'autres victoires. La rédaction de Luc est donc aussi à expliquer; mais l'artifice en a pu être facilité par la connaissance d'une relation où la déconvenue des adversaires faisait suite à la question des sadducéens ou à la péricope de l'Adultère [4].

D'après ce qu'on vient de voir, il est possible que l'anecdote du grand commandement ne soit tout à fait à sa place historique ni dans les deux premiers Évangiles ni dans le troisième. Il n'est pas autrement certain que l'incident se soit produit à Jérusalem, et

1. Cf. Mt. v, 44-48; I, 588-593.

2. xx, 39. τίνες τῶν γραμματέων fait écho à Mc. 28. εἷς τῶν γραμματέων, et καλῶς εἶπας à καλῶς ἀπεκρίθη (v. 28) et καλῶς... εἶπες (v. 32).

3. V. 40. οὐκέτι γὰρ κτλ. ℵBL. AD (Ss.) etc. lisent οὐκέτι δέ.

4. *Supr.* p. 348.

l'on peut croire que ni le lieu ni la date n'étaient indiqués dans la première rédaction.

Luc, x, 29. Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus : « Et qui est mon prochain? » 30. Prenant la parole, Jésus dit : « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba entre les mains de voleurs qui, l'ayant dépouillé et accablé de coups, s'en allèrent, le laissant à demi-mort. 31. Par hasard, un prêtre descendait par le même chemin, et, l'ayant vu, il passa outre. 32. De même un lévite, qui se trouva aussi en ce lieu, étant venu et l'ayant vu, passa outre. 33. Mais un samaritain, qui passait, vint près de lui, et, l'ayant vu, il fut touché de compassion; 34. et s'approchant, il pansa ses plaies, y versant de l'huile et du vin; et l'ayant mis sur sa propre monture, il le conduisit à l'hôtellerie et prit soin de lui. 35. Et le lendemain, tirant deux deniers, il les donna à l'hôte et dit : « Prends soin de lui, et ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai en repassant. 36. » Lequel de ces trois te semble avoir été le prochain de celui qui était tombé entre les mains des voleurs? » 37. Et il dit : « Celui qui a exercé la miséricorde envers lui. » Et Jésus lui dit : « Toi aussi, va et fais de même. »

La parabole est amenée, après l'échange de propos entre Jésus et le docteur, par une question de celui-ci, que l'on suppose n'être pas encore suffisamment éclairé sur le point de doctrine dont il se préoccupe. Il reprend la parole « pour se justifier », c'est-à-dire pour se faire valoir et démontrer qu'il est un juste [1], non pour prouver que la chose n'est pas si simple qu'on pourrait croire, et que sa première question, à laquelle il a fourni lui-même une réponse générale, n'était pas superflue [2]. Cette dernière façon de se justifier s'accorderait assez mal avec l'intention qu'on lui a prêtée au commencement du récit. Le scribe veut dire que la recommandation d'observer la charité ne vient pas à propos en ce qui le concerne, parce qu'il a toujours accompli le précepte [3], et il demande envers quel prochain il pourrait se trouver en retard. Il va être confondu, et son ignorance de la vraie charité lui sera dénoncée par la révélation d'un idéal qu'il ne soupçonnait pas.

« Qui est mon prochain? » dit le docteur. Au lieu de lui répondre

1. Jülicher, II, 594. Cf. Lc. xvi, 15 (xviii, 9, 14); *supr.* p. 165 (pp. 189, 192-193). Sens et cas différents de Lc. vii, 35; I, 678.

2. B. Weiss, *Lk.* 352.

3. Idée prise de Mc. x, 20 (Lc. xviii, 21); *supr.* p. 212.

directement, Jésus fait un récit moral, qui ressemble pour la forme à une parabole, mais qui n'est pas autre chose qu'un exemple fictif allégué à l'appui d'une vérité générale.

La scène est placée sur le chemin de Jérusalem à Jéricho ; il ne s'ensuit pas que la parabole ait été dite pendant le séjour de Jésus à Jérusalem ; le choix du lieu a été déterminé par l'intervention des prêtres dans le récit. Le chemin traverse un désert où il y a toujours eu des voleurs : le témoignage des voyageurs modernes s'accorde là-dessus avec celui des auteurs anciens. Un homme [1] donc, et la suite du récit donne à penser que c'était un juif, allait de la ville sainte à Jéricho, et, chemin faisant, fut attaqué par des voleurs qui, non contents de le dépouiller, le rouèrent de coups et le laissèrent sur place, à moitié mort. Il arriva qu'un prêtre, puis un lévite, passant au même endroit, le virent et, sans s'occuper de lui, continuèrent leur route. Il n'importe pas au but de la parabole de savoir quelle direction ils suivaient, s'ils allaient à Jérusalem pour leur service, ou s'ils en revenaient. Deux personnes sont mentionnées d'abord pour le bon équilibre de l'histoire, et le prêtre passe avant le lévite, parce qu'on est accoutumé à mentionner les lévites après les prêtres : ce n'est pas que le prêtre soit censé plus excusable que le lévite, pour un motif quelconque de pureté légale. On ne s'occupe pas des raisons qui les ont décidés à ne pas secourir le blessé ; mais on ne leur suppose aucune bonne raison.

Un samaritain, qui cheminait aussi de ce côté, fut plus humain. Sans tenir compte d'un autre sentiment que celui de la pitié pour un de ses semblables, il s'approche du malheureux abandonné, panse ses plaies en y versant de l'huile avec du vin, suivant une recette assez commune dans l'antiquité [2]. Ce samaritain, voyageant hors de son pays, s'était muni de provisions. Après les premiers soins donnés au blessé, il le hisse sur sa monture [3] et l'emmène avec lui. Il l'installe dans la première hôtellerie [4] qu'il rencontre, et

1. V. 30. ἄνθρωπός τις. Cf. Lc. xv, 11 ; xvi, 1 ; xix, 12.

2. On peut se demander néanmoins si le vin n'a pas été d'abord indiqué comme breuvage, et l'huile seule pour le pansement (Jülicher, II, 590).

3. V. 34. ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος, cheval ou mulet, on ne sait. Il n'est pas dit que le samaritain se prive de sa monture et marche à pied, mais qu'il met le blessé sur l'animal dont il usait lui-même pour son besoin.

4. Il ne s'agit pas d'un simple caravansérail.

lui prodigue toutes les attentions que réclame son état. En partant le lendemain [1], il donne un peu d'argent à l'hôtelier, s'engageant en outre à payer, lors de son prochain retour, ce qui pourrait avoir été dépensé en plus. Le samaritain n'est pas riche ; ses deux deniers représentent probablement la dépense de son protégé pendant deux jours [2] ; il répond néanmoins du surplus, si la convalescence du blessé doit se prolonger. La destination de la somme remise est expliquée par ce que dit le samaritain à l'hôtelier : « Prends soin de lui », sans qu'il soit besoin d'autre éclaircissement. Il va de soi que les frais antérieurs au départ du samaritain ne sont pas comptés dans les deux deniers.

Pris en lui-même, ce petit récit forme un tableau achevé. On n'a pas besoin de savoir si le blessé a été rétabli au bout de deux jours, ou si son bienfaiteur a dû payer un supplément. L'égoïsme du prêtre et du lévite apparaît sans qu'il soit nécessaire d'en dire un mot ; la bonté du samaritain peut se passer d'éloges. Si l'on fait abstraction du contexte, la morale de l'histoire est que des gens méprisés par les Juifs peuvent être beaucoup meilleurs qu'eux, et plus rapprochés du royaume des cieux. Ils ont donc le droit d'être traités en frères, comme les enfants d'Israël. Les Samaritains, comme tels, ne sont pas mis au-dessus des prêtres et des lévites ; mais on montre qu'un samaritain charitable vaut mieux qu'un prêtre sans charité ; c'est la charité désintéressée qui fait le mérite devant Dieu, et qui doit le faire devant les hommes ; aucun privilège de naissance ou de situation n'y peut suppléer ; un samaritain bienfaisant est digne du royaume céleste, un prêtre égoïste ne l'est pas [3].

Pour faire l'application de cet exemple au sujet qui a été précé-

1. V. 35. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ κτλ. Ss. : « le lendemain matin » peut être dans la vraisemblance du récit, mais n'est pas signifié dans la formule : ἐπὶ τὴν αὔριον. La traduction : « Et *pour* le lendemain, tirant (de la ceinture qui lui servait de bourse) deux deniers, il (les) donna à l'hôtelier », offre un sens peu naturel. Il est également arbitraire de supposer que le samaritain n'avait pas le temps de coucher à l'hôtellerie, ou bien, au contraire, qu'il y aura couché pour l'amour du blessé. On ne peut pas traduire non plus : « Et *partant* (ἐκβαλών), il donna deux deniers. » Pour signifier expressément le départ, plusieurs témoins ont ajouté ἐξελθών devant ἐκβαλών.

2. Cf. Mt. xx, 2 ; *supr.* p. 225.

3. Jülicher II, 596.

demment indiqué, Jésus demande au docteur « lequel de ces trois » hommes, à savoir le prêtre, le lévite et le samaritain, lui « semble s'être comporté comme le prochain de celui qui était tombé entre les mains des voleurs ». La réponse ne peut être douteuse : c'est le samaritain qui s'est montré le frère du juif délaissé par les siens. C'est lui, par conséquent, dont il convient de suivre l'exemple [1]. Par ce dernier conseil donné au docteur, la conclusion du récit se trouve en rapport avec le commencement; mais les attaches qui relient la parabole à son contexte laissent soupçonner une suture artificielle.

Le docteur a demandé qui était son prochain. La réponse contient une leçon pratique sur la façon dont on doit se comporter à l'égard de tout homme, quelles que soient sa nationalité et sa religion ; elle montre comment on doit se conduire soi-même en qualité de prochain. L'application de la parabole se fait d'après cette idée, puisque Jésus dit en finissant : « Qui a été le prochain de l'autre? » Ainsi l'encadrement ne s'adapte pas tout à fait à la parabole. On a dit que le Sauveur, pour donner plus de force et d'à-propos à son enseignement, avait évité de faire une réponse théorique, et qu'il avait transporté la question de la charité du prochain sur le terrain pratique. Il est vrai que la question est traitée de cette manière ; mais ce n'est pas ainsi qu'elle avait été annoncée. Le docteur a besoin qu'on lui apprenne à regarder le samaritain comme son prochain [2], et Luc l'entend bien ainsi; mais ce que Jésus répond en réalité, c'est que « la miséricorde vaut mieux que le sacrifice [3]», idée qui, par elle-même, n'a rien à voir avec la notion du prochain [4]. La parabole du Samaritain, lëçon pratique sur la charité à l'égard du prochain, a certainement existé d'abord pour elle-même, séparée de la question relative au grand commandement ou au moyen d'arriver à la vie éternelle. On aura ensuite associé l'une à l'autre, avec plus ou ou moins d'habileté.

La seconde question du docteur : « Et qui est mon prochain? » a été conçue tout exprès pour servir de transition et amener la parabole. On n'a pas voulu que ce Juif connût la vraie charité; c'est

1. V. 37. Cette leçon est contenue dans : « fais de même », σὺ ποίει ὁμοίως. πορεύου, « va », est dit par manière de conclusion et de congé.

2. Holtzmann, 362.

3. Os. vi, 6 (Mt. ix, 13; xii. 7).

4. Wernle, 95.

pourquoi [1] Jésus lui apprend qui est « le prochain », et comment les Samaritains ont cette qualité, comment même ils exercent la parfaite charité que le docteur ignore. La présence du samaritain dans le récit a déterminé cette adaptation de la parabole et son adjonction au récit de la prédication évangélique dans le pays de Samarie. La combinaison est de l'écrivain qui a déplacé et transformé l'histoire de Jésus prêchant à Nazareth; qui a aussi figuré l'évangélisation des Gentils dans la mission des Soixante-douze, et entendu de la réprobation d'Israël les malédictions prononcées contre les villes galiléennes [2]; pour lui, le docteur juif représente le judaïsme, avec lequel se confond plus ou moins le judéochristianisme, et le samaritain représente le christianisme véritable, c'est-à-dire universel. Resterait à savoir si cet écrivain n'est pas autre que le rédacteur même du troisième Évangile. Ici, comme dans les cas précédents, il a respecté suffisamment ses sources, et introduit assez maladroitement sa propre façon d'entendre les choses, pour que l'on discerne encore sans trop de peine le sens primitif des deux morceaux qu'il a réunis. La conclusion de la parabole, qui ne correspond pas à la question posée par le docteur juif, n'a dû être que très légèrement retouchée. Peut-être était-elle déjà formulée en interrogation : « Qui des trois vous semble le plus près du royaume de Dieu » ou « le plus digne de la vie éternelle [3] »?

La parabole du Samaritain s'offre ainsi comme un témoignage authentique entre tous de l'enseignement de Jésus. Il est clair que l'évangéliste ne l'a pas inventée, mais qu'il l'a trouvée toute faite, et qu'il lui a donné seulement un cadre de sa façon. Bien entendue, elle défie toute interprétation allégorique. Le contraste du samaritain avec le prêtre et le lévite ne trahit pas plus une origine judéochrétienne, que la présence du samaritain n'accuse une origine paulinienne. Dans la conception primitive de l'histoire, le samaritain, le prêtre et le lévite ne représentent personne qu'eux-mêmes; le récit n'est pas destiné à relever les Samaritains ni à rabaisser le sacerdoce; il ne tend qu'à faire valoir un principe purement évangélique, la valeur absolue de la charité. Pour montrer que la qualité des personnes n'y fait rien, Jésus prend un homme apparte-

1. Jülicher, *loc. cit.*
2. Cf. I, 879, 903, 906.
3. Jülicher, II, 597. Cf. *supr.* p. 347.

nant à une race odieuse aux Juifs et méprisée par eux, et il l'oppose à des personnes respectables par leur ministère, vouées qu'elles sont au culte divin. La mise en scène est donc parfaitement appropriée à la morale de l'histoire. Jésus parle des fonctionnaires du temple comme de personnes avec lesquelles il n'a pas eu d'autres rapports que le commun des Juifs. Il eût été moins conforme au but de la parabole, et beaucoup moins habile, d'opposer les pharisiens au samaritain.

LXXVII

LE FILS DE DAVID

Marc, xii, 35-37. Matth. xxii, 41-46. Luc, xx, 41-44.

Le Sauveur, ayant réduit au silence tous ceux qui ont voulu l'interroger, est censé prendre lui-même l'offensive en traitant un point de la doctrine des scribes, afin d'en montrer l'incohérence.

Marc, xii, 35. Et prenant la parole, Jésus dit, en enseignant dans le temple : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? 36. David lui-même a dit par l'Esprit saint : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds. » 37. David lui-même l'appelle Seigneur ; d'où vient alors qu'il est son fils ? » Et la masse du peuple l'écoutait avec plaisir.

Matth. xxii, 41. Et les pharisiens s'étant assemblés, Jésus les interrogea, 42. disant : « Que vous semble du Christ ? De qui est-il fils ? » Ils lui dirent : « De David » 43. Il leur dit : « Comment donc David, en esprit, l'appelle-t-il Seigneur, disant : 44. « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds ? » 45. Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ? » 46. Et nul ne pouvait lui répondre un mot, et personne, depuis ce jour, n'osa plus l'interroger.

Luc, xx, 41. Et il leur dit : « Comment dit-on que le Christ est fils de David ? 42. Car David lui-même dit, au livre des Psaumes : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, 43. jusqu'à ce que je mette tes ennemis sous tes pieds. » 44. Ainsi David l'appelle Seigneur : comment donc est-il son fils ? »

Dans le premier Évangile, le Christ ne paraît pas avoir d'autre but que de confondre les pharisiens. Le rédacteur a voulu réunir ceux-ci pour leur faire donner une leçon, avant le grand discours où Jésus va les accabler, et il a introduit dans le récit un jeu de dialogue, imité du préambule de la confession de Pierre [1], qui fait ressortir

1. Cf. Mt. xvi, 13-16 ; *supr.* p. 3.

l'impossibilité où ils se trouveront ensuite de résoudre la difficulté signalée par Jésus. Le récit de Marc et de Luc est beaucoup moins dominé par cette préoccupation : il ne semble pas que le Sauveur veuille seulement embarrasser les scribes et faire ressortir l'insuffisance de leur enseignement ; il veut aussi indiquer à la foule et aux scribes eux-mêmes une conception du Messie plus haute que celle dont ils avaient accoutumé d'entretenir leurs espérances. Le second Évangile ne marque pas de rapport étroit entre cette anecdote et celle qui vient d'être racontée, et il n'y a pas entre elles de lien chronologique. Ce récit, comme le précédent, et comme l'apostrophe aux pharisiens qui vient ensuite, a presque l'air d'une pièce rapportée dans Marc, pour compléter le tableau du ministère hiérosolymitain. La déclaration de Jésus touchant la filiation davidique du Messie a dû être autrement préparée. La formule d'introduction : « Jésus dit, enseignant dans le temple [1] », peut être conforme à l'histoire, mais elle laisse voir aussi que le narrateur ne sait pas à quel propos Jésus a traité la question. Luc, après avoir mentionné les scribes dans la notice qu'il a extraite du dernier récit, leur fait adresser le discours [2] ; seulement, au lieu de changer la question que l'on trouve dans Marc : « Comment les scribes disent-ils que le Christ est fils de David ? » en interrogation directe, il s'est contenté d'omettre le mot « scribes », ce qui donne à la phrase une tournure indécise, et accuse un travail de seconde main [3]. Matthieu, faisant exprimer par les pharisiens eux-mêmes [4] l'opinion que Jésus leur attribue, paraît également secondaire à l'égard de Marc.

Les scribes enseignaient qu'un fils de David rétablirait l'indépendance nationale, et régnerait glorieusement à Jérusalem. Cette conception ne tient pas devant le témoignage de David lui-même, qui, dans un psaume écrit sous l'inspiration divine, a appelé le

1. Mc. 35. καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς ἔλεγεν διδάσκων ἐν τῷ ἱερῷ. Cf. v. 38. καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν.

2. V. 41. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς.

3. Mc. 36. πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυεὶδ ἐστιν ; Lc. 41. πῶς λέγουσιν (Ss. ajoute : « les scribes ») τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυεὶδ υἱόν ; Luc accentue la mention de David, comme s'il lui opposait mentalement Dieu.

4. V. 42. τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ ; τίνος υἱός ἐστιν ; λέγουσιν αὐτῷ· τοῦ Δαυείδ.

Messie son Seigneur [1]. Si le Messie n'est qu'un fils de David, et un roi comme son aïeul, si glorieux que doive être son règne, David n'avait aucune raison de l'appeller son Seigneur. Comment donc a-t-il pu le faire ? Telle est la question par laquelle Jésus embarrasse les pharisiens. David a pu s'exprimer ainsi, parce que le Messie est plus qu'un fils de David et qu'un roi d'Israël : telle est la conclusion où le Christ voudrait mener ses auditeurs. Jésus a conscience d'être plus grand que Salomon, plus grand que Jonas [2], plus grand que David lui-même, et conséquemment son titre est supérieur à la filiation davidique. On dirait même qu'il en est indépendant, et que Jésus ne tient pas compte des textes d'où se déduisait la filiation davidique du Messie.

La citation est prise du psaume CX, et les évangélistes la reproduisent d'après le grec. Luc a rectifié, pour ainsi dire, la citation sur les Septante, car il les suit en un point particulier où Marc et Matthieu s'en éloignent [3]. La traduction littérale de l'hébreu serait : « Iahvé a dit à mon maître : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis un escabeau pour tes pieds. » Ce psaume est une prière pour le roi, qui est le maître dont parle le psalmiste. Celui-ci n'est point David ni un roi quelconque d'Israël, mais un simple particulier, peut-être un lévite. Le roi lui-même ne doit pas non plus être David, car le psaume se trouve dans une partie du recueil qui ne contient pas de morceaux anciens, et le contenu est loin de réclamer cette attribution. Une partie de la tradition juive a vu dans ce roi Ézéchias ; mais on ne voit pas davantage en quoi Ézéchias ressemble à Melchisédech. S'autorisant de ce que le psaume paraît acrostiche et fournit par la réunion des premières lettres de chaque strophe la formule « Siméon règne », on a conclu [4] qu'il avait été composé en l'honneur

1. Mc. 36. αὐτὸς Δαυεὶδ εἶπεν ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ.... 37. αὐτὸς Δαυεὶδ λέγει αὐτὸν κύριον, καὶ πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός ; Lc. 42, substitue au Saint-Esprit : ἐν βίβλῳ ψαλμῶν. Les deux questions de Mc. 36 sont refondues dans Mt. 43 : πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι (Ss. omet ἐ. π.) καλεῖ αὐτὸν κύριον ; qui anticipe aussi la question de Mc. 37, parce que l'opinion des scribes a été exprimée dans le v. 42.

2. Mt. xii, 41-42 (Lc. xi, 31-32) ; I, 999.

3. Lc. 43. ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου (D et plusieurs mss. lat. ὑποκάτω). Mt. 44, ℵBD etc. ὑποκάτω τ. π. σ. Mc. 36, ℵAL, ὑποπόδιον ; BD Ss. ὑποκάτω.

4. G. Bickell, *ap.* Raffl. *Psalmen*, III, 28.

de Simon Machabée, lequel fut en effet prêtre et roi comme Melchisédech. Cette hypothèse mérite d'être prise en considération. Malheureusement toutes les strophes ne sont pas complètes ; il faut restituer par conjecture le commencement de quelques-unes. L'acrostiche n'est donc pas démontré ; mais il est vraisemblable que le psaume a été composé pour un des princes hasmonéens, grands pontifes et chefs de l'État juif.

Quoi qu'il en soit, le passage allégué par le Sauveur aux scribes contient des vœux pour un roi israélite, non une prédiction concernant le Messie futur. Il est vrai seulement que l'esprit du psaume est messianique, et qu'il exprime l'espérance d'Israël. Les Juifs, au premier siècle de notre ère, voyaient dans ce psaume, comme dans presque tous les autres, une œuvre personnelle de David. A raison des promesses qui sont faites au roi, peut-être aussi à la faveur d'une certaine obscurité qui plane sur l'ensemble, et peut résulter en partie de l'altération du texte, on en appliquait le contenu au Messie. Le Sauveur cite le psaume et argumente conformément à ces opinions, tout comme il a cité plus haut le Pentateuque sous le nom de Moïse, et prouvé la résurrection des morts par les paroles : « Je suis le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ».

L'exégèse chrétienne a trouvé dans la doctrine des deux natures la solution de la difficulté proposée par Jésus aux pharisiens : le Messie est fils de David selon sa nature humaine ; selon sa nature divine, et comme Fils de Dieu, il est Seigneur de David. Mais ce n'est pas ainsi que les auditeurs ont pu le comprendre ; et, autant qu'on en peut juger d'après la relation évangélique, ce n'est pas non plus cela que Jésus a voulu signifier. La tradition chrétienne, influencée par la tradition juive, a, dès l'âge apostolique, attaché à l'origine davidique du Sauveur une importance que Jésus lui-même n'avait pas voulu lui reconnaître. Mais on conçoit aisément qu'un intérêt de polémique, dans les controverses des premiers chrétiens avec les Juifs, ait produit ce résultat. Le Sauveur n'a jamais allégué devant les scribes les généalogies qu'on trouve dans Matthieu et dans Luc. Le peuple a crié sur son passage : « Hosanna au fils de David ! » Mais lui-même ne s'est point prévalu de ce titre, tandis qu'il a revendiqué celui de Fils de Dieu.

De la question posée par Jésus l'on peut inférer que lui-même ne se considérait pas comme descendant de David, et qu'il écartait ou prévenait l'objection qu'on pouvait tirer de cette circonstance

contre sa mission divine. Dégagé de toute subtilité théologique [1], son discours signifie que le Christ n'a pas besoin d'être fils de David, et que sa dignité vient de plus haut. Les évangélistes ne s'en tiennent pas là. Matthieu et Luc certainement, Marc, très probablement, regardent Jésus comme descendant de David, et par conséquent n'entendent pas insinuer ici la négation de la filiation davidique. Marc a pu penser, selon l'esprit de Paul, que le titre qui convenait le mieux au Christ n'était pas celui de fils de David, mais celui de Seigneur [2]. Matthieu, ici comme dans le récit de la confession de Pierre, semble opposer le Fils de David, ou le Fils de l'homme, au Fils de Dieu, qui est le Seigneur, qui est Christ, parce qu'il est Fils de Dieu [3]. Sans formuler la même antithèse, Luc a dû avoir à peu près la même idée : ce n'est pas seulement de David que Jésus est fils, mais de Dieu, et cette filiation prime l'autre [4].

La solution demandée par Jésus n'est pas de celles que pouvaient donner les scribes. Personne ne lui répond. Marc observe que le peuple l'écoutait volontiers [5]; mais cette indication est destinée surtout, dans la pensée de l'évangéliste, à préparer le discours qui suit. Dans son contexte [6], elle a moins pour objet de faire connaître l'impression particulière causée par les dernières paroles du Sauveur, que d'expliquer comment, grâce aux dispositions favorables du peuple, il a pu prononcer en public la condamnation des pharisiens. En tout ce qui précède, le rédacteur du premier Évangile n'a vu qu'une série de discussions où apparaissent l'endurcissement et l'impuissance des ennemis de Jésus. C'est pourquoi, avant de passer à leur condamnation, il dit que nul n'avait rien à lui répondre, et qu'on n'osa plus désormais [7] l'interroger. Il ne s'est pas inquiété de ce que, dans le récit qui précède, c'est Jésus lui-même qui interroge. Luc s'est abstenu de toute réflexion.

1. C'en est une que de regarder la mission du Christ comme indépendante en principe, non en fait, de la filiation davidique (B. Weiss, *Mk.* 194), ou de dire que Jésus ne veut pas fonder sa prétention messianique sur son origine davidique, d'ailleurs connue, mais sur sa filiation divine (Dalman, I, 234, 262).

2. Volkmar, Holsten, *ap.* Holtzmann, 94.

3. Holtzmann, 277.

4. B. Weiss, 64. Cf. p. 360, n. 3.

5. V. 37. καὶ ὁ πολὺς ὄχλος (par opposition aux prêtres et aux scribes) ἤκουεν αὐτοῦ ἡδέως.

6. Cette notice n'appelle pas ce qui suit ; par elle-même, elle est plutôt en rapport avec Mc. xii, 1-12, xiv, 1-2. Cf. *supr.* p. 316.

7. V. 46. ἀπ' ἐκείνης τῆς ἡμέρας. D, Ss. Sc. ὥρας.

LXXVIII

LES PHARISIENS

Marc, xii, 38-40. Matth. xxiii. Luc, xx, 45-47; xi, 37-54; xiii, 34-35.

Le discours contre les pharisiens, qui remplit le chapitre xxiii de Matthieu, est parallèle à celui qu'on lit au chapitre xi de Luc, et l'on ne peut douter que les deux évangélistes dépendent d'une d'une source commune, qui n'est point le second Évangile. Mais Matthieu substitue ce long discours au simple avis de Marc, tandis que Luc met ailleurs le discours, et reproduit l'avertissement qui est dans Marc, en se conformant à l'ordre et à la teneur de celui-ci. L'avis de Marc a le caractère d'un libre extrait ou d'un sommaire. Le rédacteur abrège le discours que contenait la source commune de Matthieu et de Luc; mais on dirait que ce résumé a été fait de mémoire, sans souci d'exactitude, par un homme qui avait également dans l'esprit le discours contre l'ostentation dans l'accomplissement des œuvres de piété [1].

Luc, xi, 37. Et pendant qu'il parlait, un pharisien le pria de dîner chez lui;	Marc, xii, 38. Et il disait en son enseignement :	Matth. xxiii, 1. Alors Jésus parla à la foule et à ses disciples, 2. disant :	Luc, xx, 45. Et tout le peuple écoutant, il dit aux disciples :

et étant entré, il se mit à table. 38. Et le pharisien fut étonné de voir qu'il ne s'était pas lavé avant le dîner. 39. Et le Seigneur lui dit :

Marc s'est contenté d'une transition fort simple et qui atteste uniquement le désir qu'il avait de placer en cet endroit l'instruction qui suit [2]. Cette instruction est adressée à la foule, quoique, dans la forme qui lui est donnée, elle eût pu tout aussi bien être adressée aux disciples. C'est peut-être ce que Luc aura pensé.

1. Mt. vi, 1-6, 16-18.
2. Cette introduction est de la même main que Mc. iv, 2; I, 732.

puisque, tout en mentionnant, d'après Marc[1], la présence de la foule, il fait parler Jésus à ses disciples seulement. Mais il est remarquable que Matthieu fait adresser le discours à la foule et aux disciples[2]. Serait-ce que la source aurait fait mention de ces derniers? Rien n'est moins probable. Le discours, dans l'ensemble, ne concerne pas les disciples. On peut le supposer prononcé devant le peuple, mais de façon à viser les pharisiens présents, et la source, si elle contenait une indication touchant l'auditoire, ne devait signaler que les scribes et les pharisiens ; une telle indication n'avait d'ailleurs pas grande utilité. La mention du peuple dans Matthieu vient donc aussi de Marc ; quant à celle des disciples, elle n'est pas suggérée par le second Évangile, mais elle résulte de ce que le rédacteur a voulu tourner le discours contre les pharisiens en instruction pour les disciples, c'est-à-dire pour ses propres lecteurs, en y introduisant certains développements analogues à ceux qu'on trouve dans quelques parties du discours sur la montagne. Pour un grand discours il veut un grand auditoire, en rapport avec l'importance de l'instruction. Si la rencontre de Luc avec Matthieu n'est pas fortuite, et, le cas n'étant pas isolé, elle a chance de n'être pas accidentelle, on pourrait y voir une trace de l'influence exercée par le premier Évangile sur le troisième.

La formule de transition qui amène, dans Luc, le discours contre les pharisiens[3] : « Et pendant qu'il parlait », supposerait, si on la prenait à la lettre, un lien très étroit entre ce discours et celui où Jésus déclare ne vouloir pas donner d'autre signe que celui de Jonas. Mais la combinaison est purement didactique et rédactionnelle. Il n'est d'ailleurs pas permis d'entendre le texte comme s'il signifiait : « Pendant qu'il prononçait un discours quelconque, en un lieu inconnu, un pharisien l'invita »[4]. La relation est très précise, mais sans objet réel. Quant à la mise en scène, il n'est pas nécessaire de prouver que la série de malédictions contre les scribes et les pharisiens n'a pas été débitée dans une chambre, auprès d'une table, en dînant. La liberté des mœurs orientales[5] n'a rien à

1. Lc. xx, 45, ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ, fait écho à ce qui est dit Mc. 37, des dispositions favorables de la foule.

2. V. 1. τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

3. xi, 37. ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι. Omis dans D, Ss. Sc.

4. Schanz, *Lk.* 530.

5. *Id. ibid.*

voir en cette affaire. Ce qu'on lit dans le discours, touchant la purification des coupes et des plats, a pu suggérer l'idée du repas ; mais surtout l'évangéliste a voulu exploiter la mise en scène de la controverse touchant l'ablution des mains [1], dont il n'a pas gardé le récit détaillé. Il est possible que le narrateur parle du dîner, et non du souper, parce que la journée ne sera pas finie avec le discours contre les pharisiens [2]. Le bain avant le repas [3] doit s'entendre des ablutions coutumières aux pharisiens, le bain complet n'ayant été, semble-t-il, de rigueur que chez les esséniens [4]. Mais l'ablution peut sembler d'autant plus nécessaire, que Jésus vient de guérir un démoniaque, et de se trouver en contact avec une foule très mêlée [5].

Pourquoi Luc n'a-t-il pas fait comme Matthieu, et placé le discours à l'endroit indiqué par Marc ? S'il a suivi en cela une source particulière, la même question se posera pour cette source relativement à celle dont dépend Matthieu. Le discours n'est pas conçu en vue d'un auditoire galiléen, et il appartient aux derniers jours de la prédication du Sauveur. A la fin, Jésus prend congé de l'assistance comme s'il ne devait plus la revoir avant l'avènement du Messie. Peut-être est-ce justement ce qui a déterminé la transposition. L'on aura anticipé dans le ministère galiléen, en la morcelant et en la corrigeant plus ou moins habilement, cette conclusion du ministère hiérosolymitain.

Marc, xii, 38. « Gardez-vous des scribes, qui aiment à se promener en robes, à être salués sur les places, 39. à avoir les premiers sièges dans les synagogues, et les premiers rangs dans les repas ; 40. qui dévorent les maisons des veuves, et font semblant de prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »

Luc, xx, 46. « Mettez-vous en garde contre les scribes, qui aiment à se promener en robes ; qui recherchent les salutations sur les places, les premiers sièges dans les synagogues, et les premiers rangs dans les repas ; 47. qui dévorent les maisons des veuves, et font semblant de prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »

1. Mc. vii, 1-23 ; I, 949-968.
2. Cf. xii, 1 ; I, 1000.
3. V. 38. ἰδὼν ἐθαύμασεν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. D, ἤρξατο διακρινόμενος ἐν ἑαυτῷ λέγειν· διὰ τί ο. π. ἐ.
4. Luc néanmoins aurait pu le déduire de Mc. vii, 4 : καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, dont il s'inspire ici.
5. J. Weiss, *Lk.* 478.

Vanité, avarice, hypocrisie : tels sont les traits qui caractérisent les pharisiens. L'hypocrisie vaniteuse a été dénoncée dans le discours sur la montagne [1]. On démasque ici les prétentions des faux dévots, qui pensent avoir droit aux plus grands égards : ils prennent un air grave en marchant dans leurs longues robes [2]; ils tiennent à être salués dans les rues, à avoir les premières places à table, sur le divan, dans les festins, et les premiers sièges dans les synagogues, pour le service religieux. Le reproche d'avarice est nouveau dans Marc et dans Luc : faisant profession de sainteté, les pharisiens veulent en recueillir le bénéfice. Il semble que les évangélistes établissent une corrélation entre les deux reproches, d'accaparer le bien des veuves, et de faire, pour la forme, de longues prières. Peut-être serait-il risqué d'admettre que les pharisiens ruinent les veuves en se faisant payer chèrement les prières qu'ils sont censés réciter pour elles [3]; mais on veut dire au moins que leur extérieur pieux attire la confiance des personnes sans appui, et qu'il en abusent, au grand détriment de celles-ci, et à leur propre avantage. Ce trait violent, dont il ne reste pas trace dans Matthieu, pourrait bien venir de Marc. L'ostentation dans les prières est un détail emprunté au discours sur la montagne. Ces dévots hypocrites seront châtiés plus sévèrement par Dieu que les malfaiteurs ordinaires. Ainsi est résumée en une seule menace la série qui se développait dans le discours primitif.

Matth. xxiii. 2. « Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens. 3. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas comme ils font. Car ils disent et ne font pas. 4. Et ils lient de lourdes charges et les mettent sur les épaules des hommes, mais ne veulent pas les remuer du doigt. 5. Et toutes leurs actions, ils (les) font pour être vus des hommes. Car ils élargissent leurs phylactères, et allongent (leurs)

Luc, xi. 45. Et prenant la parole, un des docteurs lui dit : « Maître, en disant cela, tu nous insultes aussi. » 46. Et il dit : « Malheur à vous pareillement, docteurs, parce que vous imposez aux hommes des charges accablantes, et que vous-mêmes n'y touchez pas d'un seul de vos doigts! »

1. Mt. vi, 1-6, 16-18, *supr. cit*; I, 593-596, 609-610.
2. Mc. 40. θελόντων ἐν στολαῖς (Ss. ἐν στοαῖς, Lc. 46, n'est pas à dédaigner) περιπατεῖν.
3. Fritzche, ap. Holtzmann, 166.

franges; 6. ils recherchent le premier rang dans les repas, les premiers sièges dans les synagogues, 7. les salutations sur les places, et d'être appelés « rabbi » par les hommes. »

43. « Malheur à vous, pharisiens, parce que vous recherchez le premier siège dans les synagogues, et les salutations sur les places! »

Ni Matthieu ni Luc ne semblent avoir gardé exactement la teneur du discours. Mais Matthieu l'a modifiée surtout par des additions; Luc l'a changée plutôt par des omissions dans le développement des apostrophes, et il a dû faire aussi des transpositions [1]. Sur les sept malédictions que présente le premier Évangile, Luc en retient cinq, et comme il en a utilisé une en matière d'exorde, il lui en reste seulement quatre; mais il en a néanmoins six, parce qu'il donne en malédiction deux passages qui n'ont pas ce caractère dans Matthieu. Les six malédictions sont réparties entre les pharisiens et les scribes, trois pour chaque groupe, tandis que, dans Matthieu, les scribes et les pharisiens sont apostrophés simultanément. La combinaison de Luc paraît artificielle, et l'intervention du docteur, après les trois malédictions des pharisiens, n'est qu'un moyen de varier la mise en scène, par un jeu de dialogue dont l'évangéliste se sert en d'autres endroits [2]. Ou il a mis en deux séries les scribes et les pharisiens de Matthieu, ou celui-ci a mis en une seule série les deux groupes de Luc. La dernière hypothèse n'a pas la moindre vraisemblance, les scribes étant des pharisiens, et n'ayant pas besoin d'être interpellés à part. Jésus a surtout en vue, dans ce discours, les docteurs du pharisaïsme, et non leurs adeptes.

Mais le commencement du discours dans Matthieu ne laisse pas d'être assez surprenant. Après ce que Jésus a dit du levain des pharisiens [3], et le reproche qu'il leur a fait de détruire la Loi au profit

1. Suite du discours dans Luc : xi, 39-41. « Vous autres pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat », etc. 42. « Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, » etc. 43. « Malheur à vous pharisiens, parce que vous recherchez le premier siège, » etc. 44. « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux », etc. 45-46. Et prenant la parole un des docteurs, etc. 47-51. « Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes », etc. 52. « Malheur à vous, docteurs, parce que vous avez pris la clef de la science », etc.

2. Cf. xii, 41; xiv, 15; xvii, 5, 37.

3. Mc. vii, 15 (Mt. xvi, 6; Lc. xii, 1); I, 1001.

de leur tradition[1], l'on ne s'attend pas à ce qu'il canonise leur enseignement, et les déclare légitimes successeurs de Moïse, sauf à observer qu'ils ont le tort de ne pas conformer leur conduite à leur doctrine. Une telle déclaration est dans l'esprit de la glose qu'on lit au début du discours sur la montagne[2], et qui promet les premières places du royaume céleste à ceux qui maintiendront dans leurs instructions, et qui observeront dans la pratique de leur vie jusqu'aux moindres préceptes de la Loi. Elle ne convient ni à l'esprit du discours ni à celui de l'évangéliste[3]. Mais ce dernier ne s'en est pas aperçu, parce qu'elle s'associe à un blâme contre les pharisiens, qui ne font pas ce qu'ils enseignent. « Les scribes et les pharisiens », c'est-à-dire les scribes pharisiens sont donc présentés ici comme les successeurs de Moïse, les héritiers de sa tradition ; ils enseignent en son nom, comme des disciples qui ont pris la place de leur maître. C'est l'idée rabbinique de la tradition, mais ce n'est pas ce que Jésus pensait des scribes de son temps.

Ces docteurs sont supposés interpréter la Loi suivant une tradition authentique, mais ne l'observer pas eux-mêmes comme ils l'enseignent et comme ils veulent la faire pratiquer aux autres. Ainsi imposent-ils à autrui des devoirs pénibles et compliqués, mettant de lourds fardeaux sur les épaules de leur prochain, tandis qu'eux-mêmes se dispensent des obligations qu'ils prêchent, même et surtout des obligations essentielles ; ils s'appliquent seulement à ce qui frappe les yeux du vulgaire et peut leur attirer de la considération. On a trouvé le même reproche dans le discours sur les trois œuvres de justice. D'autres détails sont donnés ici : les pharisiens ont coutume d'élargir leurs *phylactères*[4], c'est-à-dire de porter fort grandes les capsules que les Juifs, selon la prescription de la Loi[5], s'attachent au front et à la main gauche pendant la prière, et qui contiennent de petits morceaux de parchemin où sont écrits certains passages du texte sacré[6] ; ils mettent la même affectation à

1. Mc. vii, 9 (Mt. xv, 3) ; I, 953.
2. Mt. v, 18-19 ; I, 564-566.
3. Cf. Wernle, 229.
4. V. 5. πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα.
5. Ex. xiii, 9, 16 ; Deut. vi, 8 ; xi, 18.
6. Ex. xiii, 1-16 ; Deut. vi, 4-9 ; xi, 13-21. Sur ces amulettes (*tefillin*) cf. Schürer, II, 484-486.

grossir les houppes [1] de leur manteau. On a déjà vu exploité par Marc ce que Matthieu dit ici de leur goût pour les honneurs. Matthieu y ajoute l'appétit des titres honorifiques, soit que cette indication vienne de source, soit qu'elle ait pour but d'amener la recommandation qui va être faite sur ce sujet aux disciples de l'Évangile.

Tout ce développement manque d'unité. Celui qui traite de « fardeaux lourds [2] » les règles pharisaïques ne considère pas du tout l'enseignement des pharisiens comme obligatoire. La glose judaïsante a dû recouvrir une critique directe de la doctrine des pharisiens, et il est probable que Luc a retenu la forme primitive de cette critique, qui était une menace et une malédiction. Cette malédiction est, dans le troisième Évangile, la première de celles qui sont dirigées contre les scribes. Elle pouvait être la première du discours dans la source, et comme elle atteignait, en réalité, le système traditionnel des observances légales, elle aura provoqué le commentaire judaïsant qui l'atténue dans la forme, et la neutralise pour le fond. Ce commentaire a recouvert aussi la seconde malédiction, concernant le souci des places d'honneur, laquelle se trouve être encore la seconde de la série qui, dans Luc, est relative aux pharisiens. La remarque : « Et tout ce qu'ils font, ils le font pour être vus des hommes [3] », sert de suture entre les deux malédictions converties en conseil aux disciples de l'Évangile. Ainsi la différence qui existe, pour le ton, entre les premières phrases de Matthieu, et les menaces qui suivent, résulte probablement du travail rédactionnel qui a été exécuté sur le début du discours. Luc ne dit rien ici des premières places dans les repas [4], ce détail devant être traité ailleurs [5].

Matth. xxiii, 8. « Quant à vous, ne vous faites pas appeler « rabbi » ; car il n'y a pour vous qu'un maître, et vous êtes tous frères. 9. Et n'appelez personne votre père sur la terre ; car il n'y a pour vous de père que celui du ciel. 10. Ne vous faites pas non plus appeler docteurs,

1. Cf. Mc. vi, 56 (Mt. xiv, 36) ; Mt. ix, 20 (Lc, viii, 44) ; I, 817 ; 947.

2. Mt. 4. φορτία βαρέα. Lc. 46. φ. δυσβάστακτα (Cf. Act. xv, 10). BD, mss. lat. Vg. combinent les deux leçons dans Mt. 4. φ. β. κ. δ.

3. Mt. 5 *a*, visiblement repris de vi, 1.

4. Si ce n'est dans D et quelques autres témoins, d'après Mt. 6.

5. Lc. xiv, 7-11 ; *supr.* pp. 131-133.

parce que votre unique docteur est le Christ. 11. Mais le plus grand d'entre vous sera votre serviteur. 12. Et qui s'élèvera lui-même sera abaissé, qui s'abaissera lui-même sera élevé. »

Le nom du Christ au milieu de cette instruction trahit la main de l'évangéliste. C'est celui-ci qui parle aux chrétiens ; ce n'est pas Jésus qui s'est désigné ainsi lui-même dans un discours public. Il est vrai que le verset : « Ne vous faites pas appeler docteurs », etc., sert d'explication à la parole : « il n'y a pour vous qu'un maître », et doit être secondaire par rapport au contexte [1]. Mais ce contexte même est déjà secondaire par rapport au discours, et il doit l'être aussi par rapport à l'enseignement de Jésus. Ce n'est pas pendant le ministère du Christ que ses disciples ont eu besoin d'être prémunis contre l'idée de s'appeler « rabbi », ou « père », comme les docteurs juifs; mais c'est dans l'Église naissante que le danger des maîtrises diverses s'est manifesté. Comme on peut soupçonner dans la glose judaïsante du discours sur la montagne une allusion à Paul, qui détruit en partie la Loi, on pourrait en trouver une autre ici, l'Apôtre n'ayant pas craint de se poser en docteur, et de se dire même le père de ceux qu'il avait amenés à la foi du Christ [2]. La recommandation, sans objet dans la bouche du Sauveur, deviendrait ainsi très significative. On peut conjecturer que le rédacteur judaïsant n'a signalé chez les pharisiens l'affectation du nom de *rabbi* que pour amener la leçon qu'il veut donner à certains docteurs chrétiens. Dans la communauté des croyants, l'on n'a pas d'autre docteur que le Christ, ni d'autre père [3] que Dieu. Celui qui y est le premier doit se considérer comme le serviteur de tous : pensée que le rédacteur emprunte à une instruction donnée réellement par Jésus aux disciples [4], et qu'il complète par la parole, également authentique, sur l'humble qui sera élevé, et l'orgueilleux qui sera abaissé [5],

1. Dalman, I, 278. Ce qui dispense de chercher pour καθηγητής, v. 10, un autre équivalent que pour διδάσκαλος, v. 8 ; les deux correspondent à *rabbi*. Sur ce titre, cf. Schürer, II, 315-317. Étymologiquement : רב, « grand », avec le pronom personnel, formation analogue à « monsieur » (Holtzmann, 279).

2. Cf. I Cor. iv, 15.

3. *Abba*, titre qui précède les noms de nombreux rabbins dans la Mishna. Noter la lecture de Ss. Sc. dans Mt. 8 : « Quant à vous, ne dites pas : Rabbi. »

4. Reprise de Mr. xx, 26-27, en forme qui se rapproche de Lc. xxii, 27.

5. Lc, xiv, 11 ; xviii, 14. Matthieu a pu trouver cette parole annexée à la parabole du Pharisien, ce qui l'aurait aidé à en faire ici l'application.

entendue par rapport au jugement de Dieu. L'on veut donc insinuer que celui qui s'arroge les titres de « maître » et de « père » sera « le plus petit dans le royaume des cieux », comme celui qui instruit les fidèles à n'observer pas la Loi [1].

Matth. xxiii, 13. « Mais malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieux devant les hommes! Car vous n'y entrez pas, et vous ne laissez pas entrer ceux qui le voudraient. »

Luc, xi, 52. « Malheur à vous, docteurs, parce que vous avez pris la clef de la science! Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et vous avez empêché les autres d'entrer. »

Sans autre transition [2], vient en Matthieu la série des menaces, qui sont, dans la forme, imitées des anciens prophètes [3]. Mais Jésus lui-même a pu vouloir cette imitation. Le nombre des menaces, au contraire, doit avoir été cherché par le rédacteur. Luc a dû en trouver sept dans la source, en disposer une en exorde [4], et partager les six autres entre les pharisiens et les scribes. Comme deux menaces de Luc sont tournées en simple avertissement dans Matthieu, on est fondé à se demander si la rédaction de celui-ci ne contiendrait pas deux menaces ajoutées pour maintenir le nombre septenaire. On verra que les deux [5] qui ne sont pas représentées dans le troisième Évangile pourraient bien n'être pas primitives.

La première apostrophe de Matthieu ne s'attache pas naturellement à ce qui précède, attendu que le discours ne s'adresse plus aux mêmes personnes, et que le reproche d'empêcher les autres d'entrer dans le royaume suppose un faux enseignement, ce qui contredit le conseil de faire ce que disent les pharisiens. C'est le reproche seul qui est naturel dans la bouche de Jésus. Il pouvait venir après ceux qui ont pour objet les exigences hypocrites et l'orgueil des scribes [6]. Au lieu d'être vraiment les guides religieux du peuple, comme ils voudraient en prendre le rôle, les pharisiens lui ferment l'entrée du royaume des cieux; non seulement ils ne l'engagent pas à se

1. Mt. v, 19, *supr. cit.* p. 369, n. 2.
2. οὐαὶ δὲ ὑμῖν κτλ.
3. Is. v; x, 1, 5; Hab. ii (cf. Ap. viii, 13; ix, 12; xi, 14).
4. xi, 39-41 (Mt. 25-26).
5. Mt. 15-22.
6. Mt. 5*b*-7*a*.

repentir pour se préparer au grand avènement, mais ils donnent eux-mêmes l'exemple de l'incrédulité, faisant tout ce qu'ils peuvent pour entraver la prédication de Jésus, après avoir été indifférents à celle de Jean-Baptiste. Le royaume céleste est donc comparé à un palais dont les docteurs juifs auraient la clef [1], en tant qu'interprètes officiels des Écritures. Ils ne se servent de cette clef [2] ni pour entrer eux-mêmes, ni pour faire entrer les autres, écartant ainsi du royaume ceux qu'ils y devraient conduire.

Cette malédiction est, dans Luc, la dernière de celles qui sont adressées aux docteurs de la Loi. Peut-être l'évangéliste a-t-il trouvé que la formule : « Vous fermez le royaume », attribuait trop de pouvoir aux scribes, ou ne définissait pas clairement leur péché ; il dit : « Vous avez dérobé la clef de la science [3] » ; mais la suite du discours s'accorde mieux avec l'idée de maison ou de porte fermée, qu'avec la mention expresse de la clef qui pourrait ouvrir. La science dont il s'agit est celle du salut, et la véritable intelligence des Écritures. Les scribes ont, en quelque façon, dérobé la clef du royaume, qui se trouve ainsi fermé, en faussant l'esprit de la Loi, en détournant le peuple de la pénitence qui lui donnerait accès auprès de Dieu. L'entrée dont on parle est l'entrée dans la science, mais l'expression ne s'entend bien que par rapport au royaume, ce qui confirme l'hypothèse d'une retouche dans la première partie de la phrase. C'est avec réflexion que Luc a voulu terminer le discours par cette menace, à laquelle se rattache un jugement d'ensemble sur l'attitude des pharisiens à l'égard de l'Évangile. Par là, il refoulait dans le corps de l'instruction l'annonce du châtiment final [4], qui en était la conclusion naturelle, et il corrigeait en partie l'incohérence qui résulte de la transposition d'un discours hiérosolymitain dans le ministère antérieur du Christ ; en même temps, il reliait tant bien que mal le discours transposé avec ce qu'il avait à dire ensuite sur l'hypocrisie des pharisiens et sur la manifestation future des choses cachées [5], du mystère que les pharisiens n'avaient pas voulu comprendre.

1. Cf. Mt. xvi, 19 (xviii, 18) ; *supr.* p. 11.
2. κλείετε τήν βασιλείαν τ. ο.
3. ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως. D (Ss. Sc. mss. lat.) : ἐκρύψατε τ. κ. τ. γ., leçon qui pourrait être en rapport avec l'idée que suggèrent xii, 2 ; xxiv, 32 (cf. Holtzmann, 369).
4. Vv. 49-51 (Mt. 34-36).
5. xii, 1-9 ; I, 1003-1004 ; 885-890.

Le verset de la Vulgate[1]. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous dévorez les maisons des veuves, en faisant semblant de prier longuement; c'est pourquoi vous recevrez un jugement plus sévère », manque dans les plus anciens témoins du texte[2], et doit être considéré comme une glose empruntée à Marc[3] pour compléter Matthieu. Sa place varie dans les témoins plus récents qui le contiennent, les uns le mettant avant[4], les autres après[5] la menace concernant ceux qui ferment le royaume des cieux. Cette divergence confirme l'hypothèse de l'interpolation par glose marginale insérée dans le texte. Il paraît peu vraisemblable que Matthieu ait introduit ce passage pour amortir la contradiction qui existerait entre le reproche de fermer le royaume, et celui de chercher des prosélytes[6], car cette contradiction n'est pas de celles qui pouvaient provoquer le zèle des correcteurs, et il n'était pas trop difficile de voir que l'on reprochait aux pharisiens de résister au prosélytisme de l'Évangile, tout en pratiquant ardemment le prosélytisme pour leur propre doctrine. Il est vrai, d'ailleurs, que les deux reproches ne procèdent pas du même courant d'idées.

Matth. xxiii, 15. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte, et, quand il l'est devenu, vous en faites un fils de géhenne deux fois pire que vous. »

Mauvais conducteurs pour ceux de leur nation, les pharisiens se donnent beaucoup de mouvement pour faire des recrues au dehors. Ce zèle s'inspire d'un intérêt de parti plutôt que de dévouement au salut des Gentils. Le mot « prosélyte[7] » s'entend des païens qui adhéraient complètement au judaïsme, en acceptant la circoncision et pratiquant toutes les observances légales. Ceux qu'on appelle « les craignant Dieu », dans le livre des Actes[8], qui faisaient

1. Mt. 14.
2. ℵBDL, Ss.
3. xii, 40. Cf. *supr.* p. 366.
4. EFG etc., ce qui fait de ce v. le v. 13, et de 13, 14.
5. Mss. lat. Sc.
6. Holtzmann, 279. Cf. Wernle, 72.
7. προσήλυτος.
8. φοβούμενοι τὸν θεόν. Act. xiii, 16, 26 (x, 2, 22).

profession de monothéisme et se conformaient aux prescriptions dites de Noé, que le même livre dit avoir été sanctionnées par les apôtres dans l'assemblée de Jérusalem [1], n'étaient pas proprement des prosélytes [2]. Ces convertis seraient des tisons d'enfer, enfants du diable, deux fois pires que leurs maîtres. On ne voit pas bien en quoi consiste ce redoublement de perversité. Il est peu probable que ce soit leur fanatisme de néophytes [3]. Peut-être est-ce que leur conversion au judaïsme pharisaïque les rendrait moins aptes à recevoir l'Évangile, ou qu'ils ne font que joindre aux défauts du païen ceux du mauvais juif [4].

L'invective est inattendue. Jésus a-t-il accoutumé de faire tant d'attention à ce qui se passe hors de la Palestine ? Les pharisiens avaient-ils réellement des missions organisées, des apôtres qui allaient de Jérusalem aux extrémités de l'univers ? Pourquoi ces convertis auraient-ils dû être pires que les pharisiens eux-mêmes, si ce n'est par l'écart entre leur conduite et la profession de fidélité à la Loi ? Était-ce là un grief si appréciable au point de vue de l'Évangile ? Sans doute l'omission de cette menace dans Luc peut venir de ce que les menées de la propagande juive n'intéressaient pas l'évangéliste. Mais pourquoi n'y aurait-il pas fait attention, si elles avaient été si ardentes ? Bien que l'hypothèse soit risquée, il y a peut-être lieu de soupçonner que le rédacteur de ce passage, en ayant l'air de frapper les Juifs, viserait le pharisien Paul, qui a parcouru la terre et la mer pour gagner des prosélytes, lesquels avaient encore moins d'égards que lui pour la Loi.

Matth. xxiii, 16. « Malheur à vous, conducteurs aveugles, qui dites : « Si quelqu'un jure par le temple, ce n'est rien ; mais si quelqu'un jure par l'or du temple, il est lié. 17. Insensés et aveugles, qu'est-ce qui vaut le mieux, de l'or ou du temple qui consacre l'or ? 18. (Ou) encore : « Si quelqu'un jure par l'autel, ce n'est rien ; mais si quelqu'un jure par l'offrande qui est dessus, il est lié. » 19. Aveugles, qu'est-ce donc qui vaut le mieux, de l'offrande ou de l'autel qui consacre l'offrande ? 20. Ainsi qui jure par l'autel jure par l'autel et par tout ce qui est dessus ; 21. qui jure par le temple, jure par lui et par celui qui l'habite ; 22. qui jure par le ciel jure par le trône de Dieu et par celui qui y est assis. »

1. Act. xv, 20, 29.
2. Sur cette question des prosélytes, cf. Schürer, III, 124-129.
3. B. Weiss, *E.* 134.
4. Cf. Schanz, *Mt.* 468.

Cette malédiction n'a pas la formule ordinaire : « Scribes et pharisiens hypocrites », et elle se développe en instruction sur le serment. Bien que Luc ait pu encore la négliger comme étant de casuistique juive, elle a pu aussi être ajoutée par un rédacteur. Ainsi s'expliquerait la différence qu'elle présente à l'égard des autres, tant pour l'ordonnance extérieure que pour le contenu. Le sujet a déjà été traité dans le discours sur la montagne [1], non sans quelque mélange de glose rédactionnelle. On peut admettre aussi bien ici une donnée de tradition, peut-être la même, accommodée au discours et diluée par l'évangéliste. Mais celui-ci oublie-t-il qu'il a recommandé de faire ce que disent les pharisiens, ou bien le passage doit-il être attribué à une main plus récente, qui aura emprunté les « conducteurs aveugles » à un autre discours [2] ?

Les scribes discutaient si le serment par l'or du temple était plus sacré que le serment par le temple lui-même ; si le serment par la victime était plus sacré que le serment par l'autel. Ils répondaient affirmativement pour les deux cas. Il est évident par le second que l'avarice ne motivait pas la solution du premier. Les docteurs faisaient peut-être réflexion que l'or et les victimes étaient consacrés à Dieu plus immédiatement que le temple et l'autel. L'or, en effet, ne doit probablement pas s'entendre de la monnaie déposée au trésor, qui était plutôt d'argent ou de cuivre [3], mais d'ornements et de vases, peut-être d'ex-voto. Jésus combat la conclusion par le principe même sur lequel on essayait de l'appuyer [4]. Dieu n'a que faire de l'or ni des victimes. L'or est consacré par sa présence dans le temple, qui est le séjour de Dieu ; la victime est consacrée par l'oblation, qui ne peut se faire ailleurs que sur l'autel du temple. Si donc il y avait une distinction à établir, on devrait conclure dans le sens opposé aux pharisiens. Mais Jésus n'admet pas ces distinctions, qui rabaissent la majesté divine invoquée dans tout serment. Celui qui jure par l'autel jure aussi bien par la victime ; il jure

1. v, 34-37 ; I, 580-584.
2. Mt. xv, 14. I, 96-9621. Cf. Blass, *Mt.* 84 ; Wernle, 72.
3. Holtzmann, 279. Cf. Mc. xii, 41.
4. ℵDL (Ss. Sc. Vg.) ont seulement τυφλοί au commencement du v. 16. BC, etc. ont μωροὶ καὶ τυφλοί, d'après le v. 17.

par Dieu à qui autel et victime sont voués. Au lieu de reprendre l'exemple du temple et de l'or, le Sauveur, à moins que ce ne soit l'évangéliste, ramène l'exemple du ciel et du trône de Dieu, cité dans le discours sur la montagne : temple et ciel sont consacrés l'un et l'autre par la présence du Très-Haut. Il n'est pas question ici d'interdire le serment. Jésus critique ce qui se passe chez les pharisiens, il ne règle pas ce qui devra se faire chez les disciples de l'Évangile. L'enseignement reste incomplet, et, pour en saisir la portée, il faut sous-entendre ce qu'on lit dans le discours sur la montagne. Indice non équivoque de rédaction secondaire.

MATTH. XXIII, 23. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous négligez les choses plus importantes de la Loi, la justice, la miséricorde, la bonne foi ! C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans omettre cela. 24. Conducteurs aveugles, qui filtrez le moucheron et avalez le chameau ! »

LUC, XI, 42. « Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, de la rue et de tous les légumes, et que vous négligez la justice et l'amour de Dieu ! [C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans omettre cela. »]

L'hypocrisie des pharisiens éclate encore dans la minutie avec laquelle ils s'acquittent de la dîme. La Loi [1] réclamait le dixième des grains et des fruits de la terre. Dans leur zèle affecté, les pharisiens livrent jusqu'à la dîme des herbes potagères. Ce scrupule pourrait n'être pas blâmable en lui-même, et, d'après le texte, Jésus l'aurait approuvé, mais il devient odieux et ridicule chez des gens qui violent les préceptes fondamentaux de la Loi : la justice envers tous, et le respect du droit, la miséricorde envers les pauvres, la sincérité dans les discours, la fidélité dans les engagements. Comprendre ainsi la religion, c'est sacrifier le principal à l'accessoire. Que penser de gens méticuleux sur des vétilles, et qui négligent constamment les plus grands devoirs ? Ils filtrent le moucheron, pour ne pas se souiller, en buvant, par le contact d'un insecte impur, mais on peut bien dire qu'ils avalent, sans sourciller, le chameau, impur aussi et incomparablement plus gros. Le dicton devait être populaire, et Jésus n'a fait sans doute que l'appliquer aux pharisiens. De là vient la trivialité de l'expression.

1. LÉV. XXVII, 30 ; NOMBR. XVIII, 12 ; DEUT. XII, 6 ; XIV, 22-23.

Cette malédiction, qui est la quatrième dans Matthieu, est la première de celles que Luc fait adresser aux pharisiens. Le rédacteur du troisième Évangile a remplacé l'aneth par la rue, et le cumin par les légumes en général. A la justice, à la miséricorde et à la bonne foi se substitue l'amour de Dieu, en sorte que Jésus rappelle les deux grands préceptes de la Loi [1]. Ce peut être une correction voulue; mais Matthieu pourrait bien aussi avoir imité le langage de l'Ancien Testament [2]. Si Luc a trouvé dans sa source la comparaison du moucheron et du chameau, il a pu la négliger parce qu'elle ne satisfaisait pas son goût. La réflexion : « Il fallait faire ceci et ne pas négliger cela », manque dans le manuscrit de Cambridge. Luc, assurément, était capable de l'omettre à cause de sa signification judaïsante. Mais cette signification même, si accentuée que la parole est invraisemblable dans la bouche de Jésus, peut donner à penser que la remarque n'est point primitive. Jésus s'est moqué des gens qui payaient la dîme de la menthe, et qui filtraient les moucherons, il n'a pas dû les approuver. Le texte ordinaire de Luc pourrait donc avoir été complété très anciennement par celui de Matthieu.

MATTH. XXIII, 25. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, qui, à l'intérieur, sont remplis par la rapine et l'avarice! 26. Pharisien aveugle, nettoie d'abord l'intérieur de la coupe et du plat, afin que l'extérieur soit net aussi. »

LUC, XI, 39. « Vous autres, pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat; mais votre intérieur est plein de rapine et de méchanceté. 40. Insensés! Celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans? 41. Donnez donc en aumônes ce que vous pouvez, et ainsi tout sera pur. »

Les pharisiens veillaient scrupuleusement à la propreté des ustensiles qui leur servaient pour les repas, afin de les préserver et de se préserver eux-mêmes de l'impureté légale. Cependant leurs plats et leurs coupes se remplissent en fait par la rapine et une insatiable avidité du bien d'autrui [3]. Que signifie la pureté du vase, si

1. Lc. x, 27; *supr*. p. 350.
2. Cf. MICH. VI, 8; ZACH. VII, 9; Ps. XXXIII, 5.
3. MT. 25. καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. ἀκρασία équivaut à « incontinentia » (cf. I COR. VII, 5),

le contenu est souillé par l'injustice ? Jésus ne se prononce pas contre les observances légales, il ne condamne pas plus les prescriptions mosaïques touchant les choses impures, qu'il n'a condamné la dîme, mais il regarde tout cela comme fort accessoire et même comme inutile sans la justice intérieure et vraie. Il tourne en dérision les gens qui ont l'air de croire que le fruit de leurs injustices pourra être sanctifié par la propreté du vase où ils le mettent, tandis que l'illégitimité de l'acquisition rend superflue et contamine la pureté du vase.

Luc a pris cette malédiction pour en faire l'exorde du discours [1], parce qu'elle correspond à la mise en scène qu'il a lui-même esquissée. Il a montré, en effet, Jésus à table, et son hôte étonné que le Sauveur ne se fût pas purifié auparavant. Jésus répond en traitant d'abord de ce qui fait la véritable pureté des choses que l'on mange. La menace devient un simple reproche, et se trouve quelque peu détournée de sa signification première. Ce n'est plus, comme dans Matthieu, l'intérieur des plats qui est « rempli de rapine », c'est l'intérieur des pharisiens [2]. La pensée s'affine, mais la suite du discours est aussi plus embarrassée. L'évangéliste ayant parlé de l'intérieur des hommes, on ne voit pas bien si ce qu'il ajoute, touchant « ce qui est dedans », se rapporte à la conscience des pharisiens ou au contenu des plats [3]. En se réglant sur le premier Évangile, on pourrait traduire : « Insensés ! celui qui a fait le dehors » du plat « n'a-t-il pas fait aussi ce qui est dedans ? Faites

appétit incoercible, mais dont l'objet ici est le bien du prochain. Au v. 26, ℵBCL, Ss. etc. répètent la mention du plat après celle de la coupe; D et quelques autres témoins ne l'ont pas.

1. V. 39. νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε. Le νῦν (omis dans Ss. Sc.) est pour relever le commencement du discours, et ne doit pas s'entendre au sens de « maintenant », par opposition à un passé meilleur (B. Weiss, *Lk.* 475). Le cas est différent de vi, 21, 25. « Maintenant » s'entend plutôt subjectivement, par rapport à l'orateur abordant son sujet, avec l'intention de le traiter à fond (cf. Holtzmann, 368).

2. τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. Influence probable de Mc. vii, 17-23. Il est arbitraire de rattacher ὑμῶν à ce qui suit, pour obtenir la même idée que dans Matthieu.

3. V. 40. ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν. Wellhausen, *Lc.* 61, suppose une confusion entre les mots araméens *dakki*, « purifier », et *zakki*, « faire l'aumône ».

donc l'aumône de ce qui est dans » le plat, « et tout vous sera pur », soit que le « tout » signifie les vases avec leur contenu, soit qu'il s'agisse des vases et de la conscience des pharisiens. Si l'on tient compte de ce qui précède, on admettra plutôt que Luc a voulu dire : « Celui qui a fait le dehors », les choses extérieures, les aliments et les vases où on les met, « n'a-t-il pas fait le dedans », l'intérieur de l'homme, qu'il importe plus encore de purifier? Afin que « tout soit pur », choses extérieures et conscience, il faut « faire l'aumône de ce qui est dans » le plat, ou mieux peut-être « de ce que l'on possède [1] ». En toute hypothèse, le rédacteur paraît avoir voulu conseiller le dépouillement réel et complet des biens terrestres au profit des pauvres, après quoi toutes les règles extérieures de pureté légale n'ont aucune raison d'être. Interprétation conforme à l'esprit de Jésus, mais qui résout la question des observances plus expressément que n'a fait le Christ.

Matth. xxiii, 27. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui, au dehors, paraissent beaux, mais qui, au dedans, sont remplis d'ossements de morts et de toutes sortes d'immondices! 28. C'est ainsi que vous-mêmes, au dehors, semblez justes aux hommes, mais que vous êtes, au dedans, pleins d'hypocrisie et d'iniquité. »

Luc, xi, 44. « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux qu'on ne voit pas, et sur lesquels les gens passent sans le savoir! »

Pour empêcher qu'on ne contractât involontairement l'impureté qui résultait de l'attouchement des cadavres et des tombeaux, l'on avait soin, un mois avant la Pâque, de blanchir à la chaux les tombeaux qui se trouvaient aux environs de Jérusalem. Habitants et pèlerins étaient ainsi avertis d'en éviter le contact. Bien que le but de cette opération ne fût pas de rendre les tombeaux plus élé-

1. Non « selon qu'on peut », car l'évangéliste ne doit pas faire de réserve. Vg. « quod superest », soit qu'on l'entende de ce qui reste dans le plat, ou de la seule chose qui reste à faire aux pharisiens, ne rend pas la pensée du texte. CD, trois mss. lat., S. Cyprien lisent, v. 40 : « Celui qui a fait le dedans n'a-t-il pas fait aussi le dehors ? » Rien à tirer de cette variante, à moins peut-être qu'elle ne signifie : « Celui qui a fait le dedans », l'intérieur de l'homme, sa vie, « n'a-t-il pas fait l'extérieur », les choses sensibles, les aliments, qui, étant l'œuvre de Dieu, ne peuvent être impurs? Sur tout le passage, cf. B. Weiss, *Lk.* 476.

gants, leur aspect ne laissait pas d'en être plus agréable, et n'avait rien du moins qui choquât la vue. C'est pourquoi Jésus s'empare du contraste qui existe entre l'extérieur de ces tombeaux, net et propre, et l'intérieur plein de pourriture [1], afin d'en faire l'application aux pharisiens, qui ont de beaux dehors, et point de vertu réelle au dedans, mais des passions cachées sous un voile hypocrite.

Dans Luc, la comparaison des sépulcres blanchis, qui est la troisième malédiction lancée contre les pharisiens, s'allège de tous les détails qui auraient eu besoin d'être expliqués aux chrétiens non instruits des coutumes juives. Les tombeaux de belle apparence, qui sont remplis de pourriture, font place à des tombeaux invisibles sur lesquels on passe sans se douter qu'ils sont là [2]. Cette substitution enlève à la pensée primitive une grande partie de sa vigueur et même de sa clarté. L'hypocrisie des pharisiens ressort vivement de l'opposition qui apparaît entre la blancheur du sépulcre et l'infection de son contenu. On ne voit pas bien, dans le troisième Évangile, ce que Jésus leur reproche. Le rédacteur ne doit pas faire allusion à une impureté légale que l'on gagnerait involontairement en marchant sur un tombeau ; dans ce cas, le texte de Matthieu aurait été beaucoup plus intelligible pour des chrétiens de la gentilité [3]. L'idée paraît être : de même qu'un tombeau invisible recèle la corruption sans que le passant en ait le soupçon, les pharisiens, sous un extérieur inoffensif, cachent une perversité profonde, et leurs sentiments réels valent beaucoup moins que ceux qu'ils affectent [4].

Matth. xxiii, 29. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous bâtissez les sépulcres des prophètes et ornez les tombeaux des justes, 30. et que vous dites : « Si nous avions été du temps de nos pères, nous ne nous serions point associés à eux pour le

Luc, xi, 47. « Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, que vos pères ont tués ! 48. Donc vous (en) êtes témoins, et vous approuvez les œuvres de vos pères, puisqu'ils les ont tués, et que vous, vous bâtissez. »

1. V. 27. παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων κτλ. Dans D, ἔξωθεν ὁ τάφος φαίνεται ὡραῖος, ἔσωθεν δὲ γέμει κτλ. Ss. : « vous ressemblez à des sépulcres qui sont blanchis au dehors, et qui dedans sont remplis », etc.

2. V. 44. ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα. D (mss. lat. Ss. Sc.) omet ὡς τά.

3. Holtzmann, 281, qui admet une allusion à l'impureté légale, et regarde ce sens comme primitif.

4. B. Weiss, *Lk.* 478.

meurtre des prophètes », 31. si bien que vous témoignez vous-mêmes être les fils de ceux qui ont tué les prophètes! 32. A votre tour, comblez la mesure de vos pères. 33. Serpents, produits de vipères, comment échapperez-vous au châtiment de la géhenne? »

On montre encore aujourd'hui, sur la pente occidentale du mont des Oliviers, des cavernes sépulcrales qui sont appelées tombeaux des prophètes. D'autres monuments commémoratifs existaient en divers endroits du pays. L'on regardait comme œuvre pie de construire et d'orner ces monuments, de les entretenir, de les visiter. Mais la dévotion à l'égard des prophètes morts et des saints de l'ancien temps n'empêche pas l'incrédulité envers celui qu'ont annoncé les prophètes. Les pharisiens semblent vouloir réparer les violences dont ceux-ci ont été les victimes; mais ils sont bien les fils de ceux qu'ils avouent être leurs pères. Ils sont prêts à combler la mesure des crimes commis avant eux, en livrant à la mort le Christ lui-même. Aussi bien est-ce le châtiment de la géhenne qui les attend. Cette menace, avec l'apostrophe : « Serpents, races de vipères », s'est rencontrée déjà dans la prédication de Jean-Baptiste[1]. Comme elle interrompt la suite naturelle des idées, l'on peut y voir une addition rédactionnelle, et l'attribuer à l'évangéliste. La conclusion du discours était préparée dans la source par les mots : « A votre tour, comblez la mesure de vos pères[2] », qui introduisent et qui justifient la prophétie menaçante qu'on lit ensuite. Ainsi le meurtre des prophètes était rappelé, en même temps que celui de Jésus était annoncé, et que le châtiment des Juifs était prédit. C'est le même fond d'idées et la même combinaison que dans la parabole des Vignerons[3].

La septième malédiction est donc bien à sa place dans Matthieu. Luc, qui en fait l'avant-dernière menace aux scribes, l'a certainement transposée. Il en abrège la première partie, et donne à l'ensemble un autre tour. Jésus feint de croire que les scribes, en construisant

1. Mt. iii, 7 (cf. xii, 34); I, 395 (713).

2. V. 32. καὶ ὑμεῖς πληρώσατε (ℵCL, etc.; B, Ss. πληρώσετε; D, ἐπληρώσατε) τό μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Le sens peut-être : « Faites maintenant pour votre part ce que vos pères vous ont laissé de crimes à accomplir. » Ce dernier sens est recommandé par le contexte, et même si l'on adopte la leçon de D : « Vous avez accompli », etc.

3. Mc. xii, 1-11, et parallèles. Cf. *supr.* pp. 304-315.

les tombeaux des prophètes tués par leurs pères, ont l'intention de glorifier les crimes de ceux-ci. Fiction oratoire, qui revient, pour le fond, à ce qu'on lit dans le premier Évangile.

MATTH. XXIII, 34. « C'est pourquoi je vais envoyer vers vous des prophètes, des sages et des docteurs. Vous tuerez les uns, et les crucifierez; vous flagellerez les autres dans vos synagogues, et les poursuivrez de ville en ville, 35. afin que retombe sur vous tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, depuis le sang du juste Abel jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel. 36. Je vous le dis en vérité, tout cela viendra sur cette génération.

37. Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu! 38. Votre demeure va vous rester déserte. 39. Car je vous (le) dis, vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! »

LUC, XI, 49. « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : « Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, et ils en tueront et ils (en) persécuteront, 50. pour qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui a été répandu depuis le commencement du monde, 51. depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui périt entre l'autel et le temple. Oui, je vous (le) dis, il en sera demandé compte à cette génération. »

XIII, 34. « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes, et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule (rassemble) sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu! 35. Votre demeure va vous être abandonnée. Je vous (le) dis, vous ne me verrez plus jusqu'à ce qu'il arrive que vous disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur! »

Luc a réparti en deux endroits les deux morceaux de cette conclusion, retenant la première partie dans le discours contre les pharisiens, et renvoyant plus loin la seconde, pour servir de commentaire à la parole : « Il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem [1]. » Cette combinaison artificielle a été occasionnée par la transposition du discours contre les pharisiens. L'apostrophe à Jérusalem termine convenablement cette

1. XIII, 33; *supr.* p. 127; I, 154.

instruction; avec les quelques mots qui la complètent, elle semble représenter les dernières paroles que Jésus, d'après le rédacteur, avait prononcées dans le temple, devant les Juifs, et peut-être même son dernier enseignement. Mais elle n'avait plus aucune raison d'être dans le cadre que le troisième Évangile donne au discours. Jésus ne pouvait apostropher Jérusalem, étant à table chez un pharisien, en un endroit quelconque de la Galilée ou de la Pérée. Ces paroles n'ont de sens que dites dans la ville sainte, et peu avant la passion. Déjà même la prophétie menaçante qui précède les adieux à Jérusalem sonne très mal dans les circonstances indiquées par Luc, et nonobstant le correctif qui résulte de sa transposition dans le corps du discours.

Cependant, si Luc a découpé la prophétie, il paraît avoir conservé la formule d'introduction qu'elle avait dans la source : « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit [1]. » Si singulière que la chose nous paraisse, il s'agit d'une citation, et la teneur du texte confirme l'idée que suggère le préambule donné par le rédacteur du troisième Évangile. Il est possible que Luc, en transcrivant la formule introductive, ait pensé que Jésus se désignait lui-même comme la Sagesse incarnée [2], et que Matthieu ait mis les paroles de la Sagesse dans la bouche de Jésus, parce qu'il identifiait aussi le Christ à la Sagesse. Mais le discours n'en garde pas moins le caractère d'une citation. Supposer que Jésus se serait désigné lui-même comme la sagesse de Dieu [3] serait lui prêter un détour peu digne de lui, puisque ses auditeurs n'auraient pu soupçonner qu'il voulait s'identifier à la Sagesse éternelle. D'autre part, c'est faire violence au texte que d'interpréter la formule de Luc comme si elle signifiait : « C'est pourquoi Dieu, dans sa sagesse, a résolu d'en-

1. V. 49. διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (D omet καὶ ἡ σοφία κτλ.). C'est de là que vient le διὰ τοῦτο de Mt. 34, dont on ne voit pas bien maintenant le rapport avec le contexte. Jésus se réfère au v. 32 par-dessus le v. 33, et annonce qu'il va faire en sorte que les Juifs soient punis comme ils le méritent. Il est bien plus naturel de supposer que le Christ, dans Mt. 34-38, rapporte un jugement de Dieu, qui se justifie par tout le discours précédent, résumé dans le v. 32, si l'on accepte la leçon ἐπληρώσατε. Il ne semble pas que, dans la rédaction primitive, Jésus parlât de sa mort; il annonçait le châtiment des Juifs pour les crimes anciens et l'incrédulité présente.

2. J. Weiss, *Lk.* 482.

3. Maldonat, I, 464, tout en reconnaissant que le Christ « videtur alicujus prophetae testimonium allegare ».

voyer des prophètes [1]. » Les paroles : « Je vais vous envoyer des prophètes, des sages et des scribes [2] », sont peu naturelles dans la bouche de Jésus. On croirait entendre parler le Dieu de l'Ancien Testament. Luc l'a bien senti, et il a remplacé « les sages et les scribes » par « les apôtres [3] ». Les « prophètes » pouvaient demeurer, attendu qu'il y avait des prophètes dans les premières communautés chrétiennes. On remarquera que Luc emploie la troisième personne, parce que Jésus cite l'oracle de la Sagesse. Matthieu emploie la seconde personne, parce qu'il a tourné la citation en discours direct. D'après Luc, les envoyés de la Sagesse seront tués et persécutés [4]. D'après Matthieu, les envoyés de Jésus seront tués, crucifiés, fouettés dans les synagogues, poursuivis de ville en ville [5] : c'est une allusion au supplice du Christ lui-même, et aux persécutions subies par les apôtres. L'allusion au crucifiement est bizarrement introduite, mais elle appartient à une paraphrase que Luc n'a pas trouvée dans la source. Le document primitif ne semble pas avoir concerné la proposition de l'Évangile aux Juifs, mais la conduite de la Providence sur Israël. L'envoi des prophètes, des sages et des scribes paraît être une vue apocalyptique sur la révélation de l'Ancien Testament, dont ces trois catégories de personnes sont considérées comme les représentants successifs ; et cette vue correspond tout à fait à la conception systématique d'après laquelle l'histoire humaine et juive est un tissu de crimes dont le meurtre d'Abel est le premier, et celui de Zacharie le dernier. Les deux vues sont circonscrites en quelque façon par la Bible même, c'est-à-dire par le canon hébreu de l'Ancien Testament. Elles conviennent moins au Christ qu'à quelque écrivain juif nourri dans l'esprit des apocalypses [6]. Conçoit-on que le Sauveur ait pu présenter le meurtre de Zacharie comme le dernier crime des Juifs ? Un écrivain exégète a pu le faire, et d'autant plus facilement qu'il antidatait

1. Avec des nuances diverses, Schanz, *Lk.* 337 ; B. Weiss, *Lk.* 480.
2. Mt. 34. διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ γραμματεῖς.
3. V. 49. ἀποστέλω εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους.
4. καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν.
5. ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε.... καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν. Cf. x, 17, 23 (I, 883), que Matthieu reprend ici.
6. Cf. Merx, II, i, 333, 338.

peut-être son livre, en le plaçant sous le patronage de quelque nom célèbre des temps anciens.

Il est probable que les mots : « fils de Barachie », après le nom de Zacharie, sont une ancienne glose dans le texte de Matthieu, à moins qu'on n'y voie une distraction de l'évangéliste lui-même. Ils manquaient probablement dans la source, puisque Luc ne les a pas [1]. Il aurait pu, à la vérité, les omettre, s'il avait jugé l'indication erronée. Le point de vue de l'auteur étant biblique, le meurtre de Zacharie doit être le dernier, comme celui d'Abel est le premier du canon. Et en effet le meurtre du prêtre Zacharie se lit à la fin de la Chronique [2]. Mais le prêtre Zacharie était fils de Joïada. C'est le prophète Zacharie [3] qui était fils de Barachie. Un échange se sera fait entre les deux. Il serait arbitraire de supposer que ce Zacharie est le prophète, ou bien le père de Jean-Baptiste. Certains critiques modernes [4] pensent qu'il pourrait être question de Zacharie fils de Baruch, personnage qui fut tué par les zélotes dans la cour du temple, au commencement du siège de Jérusalem par les Romains [5]. Le passage serait ainsi daté, à moins que Jésus n'ait eu en vue le fils de Joïada, et l'évangéliste le fils de Baruch [6]. Ces hypothèses semblent superflues, et l'on ne voit pas quelle raison un chrétien pouvait avoir de mettre le meurtre du fils de Baruch sur le même plan que celui d'Abel. Il peut être peu naturel et rabbinique de présenter le meurtre du fils de Joïada comme le dernier crime des Juifs ; mais il n'est pas plus naturel, et il est tout aussi rabbinique de leur imputer le meurtre d'Abel.

Dans la pensée des évangélistes, c'est Jésus lui-même qui prononce la menace finale, déclarant que la génération présente verra la punition de tous les crimes anciens, la grande manifestation de la justice divine et le suprême châtiment du peuple élu. Matthieu [7] ajoute à l'assertion l'*amen* caractéristique des paroles du Seigneur.

1. Ni א dans Matthieu. L'évangile des Hébreux lisait : « fils de Joïada ».
2. II Chron. xxiv, 20-22.
3. Zach. i, 1 (cf. Is. viii, 2).
4. Cf. Holtzmann, 282 ; Wellhausen, *Mt.* 119-121.
5. Josèphe, *Bell. jud.* IV, 5, 4.
6. B. Weiss, *E.* 436. Dans Mt. 35, ὃν ἐφονεύσατε résulte du discours direct et s'applique aux Juifs en général. Cf. Lc. 51. Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου.
7. V. 36. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.

Mais Luc[1] ne l'a pas. La répétition de la menace devait faire partie de la citation; elle corrobore ce qui vient d'être dit, et prépare l'apostrophe à Jérusalem. Dans ces conditions, le caractère apocalyptique de la source n'est pas douteux.

On a voulu voir dans la parole : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants[2]! » une allusion directe aux nombreux séjours que le Sauveur aurait faits à Jérusalem pour y prêcher. Si l'auteur du quatrième Évangile a lu ce passage des Synoptiques, il a pu l'entendre en ce sens; mais ce n'est pas le sens naturel du discours. La comparaison de l'oiseau[3] (il n'est pas autrement certain que ce soit une poule) qui rassemble ses petits sous ses ailes, convient à Dieu[4], non à Jésus. Les enfants de Jérusalem sont beaucoup moins les habitants de la ville que tous les Juifs dont Jérusalem est la patrie religieuse[5]. Les tentatives qui ont été faites pour les réunir, les ramener à la loi de leur vocation, ne sont pas les visites du Christ, mais l'envoi successif des prophètes qui ont été massacrés. Car l'apostrophe à Jérusalem est dans le rapport le plus étroit avec le morceau précédent. En réalité, « les prophètes, les sages, les scribes » ont déjà été envoyés; ils ont été tués et lapidés; c'est cette série de meurtres, connus par la légende[6] bien plus que par l'Écriture[7], qui va être punie; elle constitue le crime de Jérusalem[8], parce que c'est le crime du peuple juif. L'incrédulité de la nation élue va la perdre, parce que Dieu, irrité d'une si longue ingratitude, va quitter son séjour, la cité dont il était roi, et l'abandonner à ses ennemis[9]. L'adaptation de cette menace à la situation de Jésus se fait par la citation et par les retouches déjà

1. V. 51. ναί λέγω ὑμῖν, ἐκζηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.

2. Mt. 37. ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν (Lc, xiii, 34. ἐπισυνάξαι) τὰ τέκνα σου. Il n'est pas sans intérêt de noter que la forme hébraïque Ἱερουσαλήμ ne se trouve qu'en cet endroit de Matthieu; partout ailleurs on a Ἱεροσόλυμα, qui est aussi ordinaire dans Marc. Luc écrit communément Ἱερουσαλήμ.

3. ὄρνις.

4. Cf. Is. xxxi, 5; Ps. xxxvi, 8; Deut. xxxii, 11.

5. Cf. Gal. iv, 25.

6. Cf. Hébr. xi, 32, 37.

7. Zacharie était prêtre; le seul meurtre de prophète qui soit raconté dans la Bible est celui d'Urie, Jér. xxvi, 20-23.

8. Cf. II Rois, xxi, 16.

9. Mt, 38. ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. BL,Ss. omettent ἔρημος, comme Lc. 35, où D et plusieurs autres témoins l'ont aussi. Cf. Éz. viii, 6. Jér. xxii, 5.

signalées dans le texte. Elle se fait surtout par la conclusion, où Jésus prend congé de ceux qui l'écoutent, en leur déclarant qu'ils ne le verront plus avant le grand avènement.

Jésus atteste que lui aussi va quitter ceux à qui il proposait le salut, et que ses auditeurs ne se retrouveront plus en sa présence depuis ce moment, qui marque la fin de son ministère auprès d'eux, jusqu'au temps, censé proche, où ils devront l'acclamer comme Messie, en répétant la parole du psaume : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur[1] ! » Ces paroles concernent évidemment la parousie, et la présentent comme très prochaine, bien que, selon l'économie du discours, elle doive suivre le châtiment dont il vient d'être parlé. Elle ne serait donc pas tout à fait imminente. Il ne s'agit pas de la conversion des Juifs, qui serait prévue pour une époque très éloignée avant la fin du monde[2]. Jésus certifie à ses auditeurs qu'ils subiront bientôt le châtiment de leur incrédulité, et qu'ils verront l'avènement du Messie en sa personne. La conversion des Juifs, sans être involontaire, sera comme nécessitée par la manifestation de la gloire messianique. On ne peut pas dire que l'avènement du Messie soit subordonné à la conversion des Juifs, car l'acclamation messianique ne peut se rendre qu'au Messie présent, et suit par conséquent la manifestation glorieuse du Fils de Dieu. Le texte exclut l'hypothèse d'une foi préalable, de laquelle dépendrait le sort des Juifs dans le grand avènement[3]. L'avertissement ne peut d'ailleurs appartenir à la citation qui précède, et n'a de signification que si on l'entend de Jésus. La citation doit s'arrêter aux mots : « Votre demeure va être abandonnée ». On peut se demander si l'embarras que Luc a éprouvé devant cette prédiction n'a pas contribué à la transposition qu'il a faite de tout le discours, et à la séparation de la menace finale, qu'il s'efforcerait, en dépit de son contenu, de rapporter aux Galiléens, de telle sorte que la salutation messianique sur le mont des Oliviers pût être considéré comme l'accomplissement de la prophétie[4].

Ainsi que la parabole des Vignerons, ce discours contre les pha-

1. V. 39. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ'ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Ps. CXVIII, 26). Cf. XXI, 9 (*supr.* p. 266), et XXVI, 64.

2. Schanz, *Mt.* 476.

3. B. Weiss, *E.* 137.

4. Holtzmann (après Wieseler), 380.

risiens fait presque double emploi avec le discours apocalyptique qui le suit maintenant dans Matthieu. On peut croire que, dans la source d'où il provient, il terminait la prédication du Christ et introduisait la passion.

Rien de moins naturel, même après toutes les retouches et le recul de la prophétie dans l'avant-dernière malédiction, que la notice annexée au discours dans le troisième Évangile :

Luc, xi, 53. Et quand il fut sorti de là, les scribes et les pharisiens commencèrent à le presser vivement, et à lui poser beaucoup de questions, 54. l'épiant, afin de surprendre quelque chose dans ses discours.

Sorti de chez le pharisien [1] où il est censé avoir déjeuné, le Sauveur n'était pas autrement en butte aux intrigues des scribes ; et ceux-ci, après la semonce qu'ils avaient reçue, ne devaient point avoir le désir de poser à Jésus des questions même captieuses, mais la volonté de le réduire au silence le plus tôt possible. Il est permis de conjecturer que cette indication représente, sous une forme atténuée, ce que la source disait des machinations faites aussitôt par les scribes, de concert avec les chefs des prêtres, pour se saisir de Jésus et le mettre à mort [2].

Ainsi compris, le discours aux pharisiens a une grande signification historique. Nonobstant les modifications qu'il a subies, ce doit être le document qui, avec la parabole du Figuier, représente le plus exactement la prédication du Christ à Jérusalem. Mais la parabole du Figuier [3] doit se placer au début, et le discours contre les pharisiens au terme de cette prédication, l'un n'étant pas d'ailleurs éloigné de l'autre. A Jérusalem comme en Galilée, Jésus réclamait

1. V. 53. Au lieu de κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ (ℵBCL), AD, etc. Ss. Sc. mss. lat. lisent : λέγοντος δὲ αὐτοῦ (D omet αὐτοῦ) ταῦτα πρὸς αὐτοὺς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ. D mss. lat. ont aussi οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοί, au lieu de οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (cf. ix, 45, 46, 52) ; de même συμβαλλεῖν αὐτῷ (Ss. Sc.), au lieu de ἀποστοματίζειν αὐτόν, et v. 54. ζητοῦντες ἀφορμήν τινα λαβεῖν αὐτοῦ, ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ, au lieu de ἐνεδρεύοντες αὐτὸν θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. De toute façon, la mise en scène se heurte à l'invraisemblance ; mais le début du v. 53, dans les mss. les plus autorisés, pourrait être une correction suggérée par xi, 37, « tout le peuple » n'ayant pas de place dans la maison du pharisien où Jésus est censé avoir prononcé le discours précédent.

2. Cf. Mt. xxvi, 3-5 ; Mc. xiv, 1-2 ; Lc. xxii, 1-2.

3. Lc. xiii, 6-9 ; *supr.* pp. 115-116.

la pénitence immédiate en vue du royaume prochain. L'indifférence qu'il rencontre, les chicanes et l'opposition qu'on lui fait l'amènent bientôt à reconnaître que l'heure n'est pas encore venue, et que le châtiment d'Israël précédera le règne du Messie. On remarquera que le discours aux pharisiens ne fait qu'accentuer la menace contenue dans la parabole du Figuier. La citation prophétique, si l'on fait abstraction des retouches rédactionnelles, pourrait s'expliquer dans la bouche de Jésus. Supposé qu'elle vienne du rédacteur, comme il est probable, elle traduit assez fidèlement la pensée du Sauveur, qui a reproché aux Juifs leurs infidélités passées, et qui a fait valoir sa propre mission comme le dernier appel de la bonté divine avant la punition réclamée par la justice. Le Christ ne parlait pas de sa mort : prenant congé de ses auditeurs, il les ajournait sans autre explication, à son prochain avènement dans la gloire.

LXXIX

LE LIARD DE LA VEUVE

Marc, xii, 41-44. Luc, xxi, 1-4.

Le rédacteur du premier Évangile n'a pas jugé à propos de maintenir, entre le discours contre les pharisiens et le discours sur la fin du monde, ce petit récit qui aurait été de nul effet à cette place, et qui ne rentrait pas, d'ailleurs, dans les deux séries de traditions qu'il s'est proposé de recueillir, les miracles et les discours. Si Luc procède de Marc, il l'aura volontairement abrégé en plusieurs détails ; mais peut-être procèdent-ils l'un et l'autre d'une relation plus abrégée que le récit actuel du second Évangile[1]. En tout cas, il semble que la mention des veuves, dans le morceau précédent, ait amené l'insertion de ce touchant épisode en cet endroit[2].

Marc, xii, 41. Et s'étant assis en face du tronc, il regardait comment la foule jetait de la monnaie dans le tronc ; et plusieurs (en) jetaient beaucoup ; 42. et une pauvre veuve, étant venue, jeta deux petites pièces qui font un liard. 43. Et appelant à ui ses disciples, il leur dit : « Je vous dis en vérité que cette pauvre veuve a jeté dans le tronc plus que tous ceux qui (y) ont mis. 44. Car tous (y) ont mis de leur superflu, tandis qu'elle (y) a mis de sa misère (tout ce qu'elle avait pour) sa subsistance. »

Luc xxi, 1. Et levant es yeux, il vit des gens riches qui jetaient leurs offrandes dans le tronc ; 2. et il vit aussi une pauvre veuve qui y jetait deux petites pièces (de monnaie), 3. et il dit : « Je vous dis en vérité que cette pauvre veuve a mis plus que tous les autres. 4. Car tous ceux- à ont donné de leur superflu pour les offrandes, tandis qu'elle (y) a mis de sa misère toutes les ressources qu'elle avait. »

Au dire des rabbins, il y avait, sous le portique de la cour du

1. J. Weiss, *AE.* 273, conjecture assez gratuitement que le récit de Marc aurait été emprunté à Luc par le dernier rédacteur du second Évangile.

2. B. Weiss, *Mk.* 196.

temple appelée « cour des femmes », treize troncs pour recevoir les dons en argent qui servaient à couvrir les frais du culte [1]. C'est probablement devant un de ces troncs, que Jésus s'était arrêté, regardant passer ceux qui apportaient leur offrande. Il y avait des riches qui y versaient des sommes relativement considérables. Une pauvre [2] veuve, s'approchant, y mit deux petites pièces qui valaient un quart d'as [3], à peine deux centimes. Jésus fait observer à ses disciples que cette femme a donné plus que tous les autres, parce qu'elle a donné de son nécessaire, ce dont elle avait besoin pour vivre, tandis que les autres ont donné seulement une partie de leur superflu. La pauvre veuve avait deux petites pièces de monnaie ; elle aurait pu en garder une [4], mais elle a donné tout ce qu'elle avait [5]. Sans blâmer les riches, Jésus ne loue que la veuve, parce qu'elle seule fait preuve d'une véritable générosité. On voit que, dans la pensée des évangélistes, les riches dont on parle ici se confondent plus ou moins avec les pharisiens.

1. Cf. B. Weiss, *loc. cit.*

2. D, mss. lat. omettent πτωχή, au v. 42.

3. V. 42. λεπτὰ δύο, ὅ ἐστιν κοδράντης. Le *quadrans* est un quart d'*as*, et l'*as* valait de six à sept centimes.

4. Remarque de Bengel, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*

5. Mc. 44. πάντες γὰρ (Lc. οὗτοι) ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον (Lc. εἰς τὰ δῶρα), αὕτη δὲ ἐκ τῆς ὑστερήσεως (Lc. ἐκ τοῦ ὑστερήματος) αὐτῆς πάντα ὅσα εἶχεν ἔβαλεν, ὅλον τὸν βίον αὐτῆς (Lc. πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν). Ss. omet ὅ. τ. β. α. dans Mc. 44.

LXXX

LA FIN

MARC, XIII. MATTH. XXIV-XXV. LUC, XXI, 5-38 ; XVII, 20-37, 7-10 ; XII, 35-58 ; XIII, 25 ; XIX, 11-27.

Le grand discours sur la fin du monde, que les commentateurs modernes ont appelé avec raison l'apocalypse synoptique, est loin d'être une composition homogène et entièrement originale. On y discerne sans trop de peine une petite apocalypse [1], que le rédacteur du second Évangile a dû trouver toute composée, qu'il a pourvue d'une introduction historique, en la rattachant à une parole du Christ sur le temple, et qu'il a complétée au moyen d'emprunts faits à des discours du Sauveur, qui étaient également fixés par écrit. Que le document fondamental, la petite apocalypse, ait appartenu d'abord à la même source que ces discours, et qu'elle soit même d'origine chrétienne.[2], rien ne paraît moins certain. On verra que, par son caractère et son contenu, ce document diffère des instructions les plus authentiques de Jésus sur le même sujet. Il n'est pas étonnant que les évangélistes aient tenu à produire en cet endroit un discours de portée générale concernant l'avenir de l'Évangile et du monde. Pour montrer la signification et l'importance essentielles de la vie de Jésus, pour corriger par anticipation l'horreur de sa mort, comme la résurrection l'atténue après coup, il convenait, avant de raconter la passion, de faire valoir des enseignements que le Christ aurait donnés à ses disciples touchant son propre avenir, le leur et celui de son œuvre. En ce sens, il est permis de dire qu'on ne conçoit pas plus un Évangile synoptique sans le discours sur la parousie, qu'on ne conçoit l'Évangile johannique sans le discours après la cène. Mais l'effet de perspective a été voulu dans les Synoptiques, aussi bien que dans le quatrième Évangile, et n'est pas une expression directe de la réalité.

1. Représentée par Mc. XIII, 6 (ou 7)-8, 14-20, 24-31, et parallèles.
2. HOLTZMANN, 96.

Il a été remarqué plus haut que la parabole des Vignerons avait dû occuper d'abord, dans Marc, la place qui est maintenant assignée au discours sur la parousie. Cette parabole, qui était déjà une apocalypse, aura été trouvée insuffisante; le rédacteur aura voulu se pourvoir d'une instruction plus considérable, et il l'aura lui-même compilée avec les matériaux qu'il avait à sa disposition. Matthieu a fait de même, en utilisant Marc, et en élargissant le cadre que celui-ci lui avait préparé. Suivant le procédé qui lui est ordinaire, il a construit une sorte de somme apocalyptique, en faisant entrer dans ce dernier discours des éléments qui en ont été primitivement distincts, et que l'on retrouve ailleurs dans Luc. Celui-ci, au contraire, a gardé séparés les matériaux que Matthieu a voulu réunir. Matthieu et Luc dépendent de Marc ; mais ils ont corrigé, d'eux-mêmes ou d'après les sources, maint détail, soit de la mise en scène, soit du discours que leur a fourni le second Évangile.

Marc, xiii, 1. Et comme il sortait du temple, un de ses disciples lui dit : « Maître, regarde quelles pierres et quels bâtiments! » 2. Et Jésus lui dit : « Tu vois ces grands bâtiments ? Il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

Matth. xxiv, 1. Et Jésus étant sorti, s'en allait du temple, et ses disciples s'approchèrent pour lui montrer les bâtiments du temple. 2. Et lui, répondant, leur dit : « Voyez-vous tout cela? Je vous le dis en vérité, il ne restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

Luc, xxi, 5. Et quelques-uns disant du temple qu'il était orné de belles pierres et de dons, il dit : 6. « Ce que vous voyez-là, il viendra des jours où il n'en restera pas ici pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

Dans les trois Évangiles, le discours est amené par une observation que l'on adresse à Jésus touchant les constructions du temple. Cet édifice, tel que l'avaient fait les grands travaux entrepris par Hérode, occupait une vaste étendue de terrain et offrait aux regards un imposant spectacle. Le temple proprement dit, qui avait conservé la distribution sinon les proportions modestes des sanctuaires bâtis par Salomon et par Zorobabel, était entouré d'autres constructions fort luxueuses, avec des cours, des portiques, des terrasses, un mur d'enceinte. Le marbre et l'or n'avaient pas été épargnés dans l'ornementation. On y montrait de splendides ex-voto, auxquels Luc a voulu faire allusion.

Selon Marc [1], comme Jésus sortait du temple, après l'incident de la veuve au liard, un des disciples aurait attiré son attention sur les blocs de marbre blanc et sur la somptueuse grandeur des bâtiments. Dans Matthieu [2], qui n'a pas l'anecdote de la veuve, la sortie du temple suit le discours contre les pharisiens, la remarque prend une forme plus générale et se fait par « les disciples ». Le rédacteur insiste sur ce que Jésus « s'éloigne du temple », parce que le Christ en sort pour la dernière fois, après avoir pris définitivement congé des Juifs. Dans le troisième Évangile [3], on dirait que Jésus n'est pas sorti du lieu saint ; que la réflexion sur la beauté de l'édifice est faite par des personnes quelconques, qui peuvent n'être pas les disciples; des explications sont demandées par ceux qui ont fait la réflexion, si bien que le discours apocalyptique semble avoir été prononcé publiquement dans le temple ; l'indication qui se lit à la fin du discours [4] confirme cette interprétation de la mise en scène. Si donc Luc n'a pas développé le discours sur la parousie, il a voulu en accentuer l'importance par le cadre qu'il lui a donné.

La réponse de Jésus a le même sens dans les trois Synoptiques : Jésus annonce que le temple sera détruit. Les termes de la prédiction [5] pourraient donner à penser que celle-ci n'a pas été rédigée avant l'événement. Le temple a été brûlé, non démoli, en sorte que la métaphore des pierres renversées se trouve matériellement inexacte. Mais peut-être n'y a-t-il pas lieu de trop insister sur ce détail, l'auteur ayant voulu avant tout figurer, dans la langue des prophètes [6], la ruine complète de l'édifice. Il est à noter que la destruction du temple n'est pas prévue dans le discours apocalyptique, ce qui ne laisse pas d'être significatif [7]. D'autre part, l'idée de cette destruction paraît avoir été acceptée et professée par

1. V. 1. καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἐκ τοῦ ἱεροῦ λέγει αὐτῷ εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.

2. V. 1. καὶ ἐξελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ ἐπορεύετο, καὶ προσῆλθον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ τὰς οἰκοδομὰς τοῦ ἱεροῦ.

3. V. 5. καί τινων λεγόντων περὶ τοῦ ἱεροῦ, ὅτι λίθοις καλοῖς καὶ ἀναθήμασι κεκόσμηται, εἶπεν.

4. Vv. 37-38.

5. Mc. 2. οὐ μὴ ἀφεθῇ ὧδε (A etc. omettent ὧδε) λίθος ἐπὶ λίθον ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ (Mt. 2. ὃς οὐ καταλυθήσεται). Lc. 6. ἐλεύσονται ἡμέραι ἐν αἷς οὐκ ἀφεθήσεται λίθος ἐπὶ λίθῳ ὧδε ὃς οὐ καταλυθήσεται.

6. Cf. Mich. iii, 12 (Jér. xxvi, 18).

7. Cf. Ap. xi, 3.

le Christ. On reprochera plus loin à Jésus d'avoir dit qu'il détruirait le temple [1] et le rebâtirait en trois jours. Les évangélistes n'osent pas dire que l'accusation soit fausse, et Jean [2] n'hésite pas à mettre la parole dans la bouche même du Sauveur, sauf à l'interpréter à sa façon. On ne doit pas se dissimuler que cette parole a une couleur bien plus originale que celle qui est rapportée ici par les Synoptiques. Mais elle était difficile à expliquer pour ceux qui n'avaient pas, dans le parti pris allégorique, la même hardiesse que l'auteur du quatrième Évangile.

On peut soupçonner que la prophétie, un peu terne et imitée des Écritures, qui se lit maintenant dans Marc, a pris la place de la parole inquiétante : « Je détruirai ce temple, et le rebâtirai en trois jours », qui sera présentée plus loin de telle sorte qu'on ne saura pas si Jésus l'a réellement prononcée, bien qu'on la corrige pour qu'elle cesse d'être une prédiction contestable si on la met dans la bouche du Sauveur. Les accusations portées contre Étienne, au livre des Actes [3], supposent que le diacre attribuait la parole à Jésus, et l'interprétait littéralement de la destruction du temple par le Christ glorieux, ce qui paraît être le sens primitif de la menace prophétique. Ce n'est peut-être point tout à fait par hasard que des témoins occidentaux ajoutent au texte de la prophétie qui se lit maintenant dans le second Évangile [4] : « Et en trois jours un autre (temple) s'élèvera (qui ne sera) pas (fait) de main (d'hommes). » L'interpolation a été faite avec un sentiment juste du rapport qui existe entre ce que le Christ dit en cet endroit, et ce que les témoins de Caïphe l'accuseront d'avoir dit contre le temple.

Qu'un changement se soit produit, dans la pensée de Jésus à l'égard du temple, depuis l'expulsion des vendeurs [5], jusqu'au jour où il annonça la destruction de l'édifice sacré, c'est ce qu'il est peut-être risqué d'affirmer, en l'état des témoignages. Le zèle du Sauveur pour la pureté de la maison de Dieu aurait pu l'amener à chasser les vendeurs, et à dire que le temple serait détruit pour faire place à un autre qui ne serait jamais souillé, un temple digne

1. Mc. xiv, 58 (xv, 19) ; Mt. xxvi, 61 (xxvii, 40).
2. ii, 19. Voir *QÉ*, 290-294.
3. vi, 13-14 (vii, 48-50).
4. καὶ διὰ τριῶν ἡμέρων ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν. D, mss. lat. Cyprien.
5. Holtzmann, 96.

du royaume de Dieu réalisé sur la terre. Car ce n'est pas le culte du temple, en tant qu'édifice, qui a inspiré l'expulsion des vendeurs, c'est le respect du nom divin et de la majesté divine. La destruction du temple, du moment qu'elle doit être suivie de reconstruction, ne serait qu'une purification plus radicale, que Jésus a pu dès l'abord déclarer nécessaire et même prochaine.

Marc, xiii, 3. Et quand il se fut assis sur la montagne des Oliviers, en face du temple, Pierre, Jacques, Jean et André lui demandèrent en particulier : 4. « Dis-nous quand cela sera, et à quel signe (on reconnaîtra) que toutes ces choses sont sur le point de s'accomplir. »

Matth. xxiv, 3. Et quand il se fut assis sur la montagne des Oliviers, les disciples s'approchèrent de lui en particulier, disant : « Dis-nous quand cela sera, et quel sera le le signe de ton avènement et de la consommation du siècle? »

Luc, xxi, 7. Et ils l'interrogèrent, disant : « Quand donc cela sera-t-il, et à quel signe (reconnaîtra-t-on) que cela va venir ? »

La curiosité des disciples est censée avoir été excitée par la prédiction de Jésus contre le temple. D'après Marc, Jésus étant sorti de Jérusalem, et s'étant assis sur la montagne des Oliviers, à un endroit d'où l'on voyait la ville et le temple, les quatre plus anciens apôtres prient le Sauveur en particulier de leur expliquer plus longuement ce qui doit arriver. Ils ont compris que la ruine du temple se rattache à la série des bouleversements qui précèderont l'avènement du royaume des cieux. C'est pourquoi ils ne se bornent pas à demander quand le temple doit être détruit, — et cette circonstance pourrait donner à penser que l'auteur sait fort bien quand la chose est arrivée, — mais ils désirent savoir à quel signe on reconnaîtra que vont arriver « toutes ces choses [1] », c'est-à-dire l'ensemble des faits qui doivent servir d'introduction immédiate au grand avènement. Jésus commence alors son discours apocalyptique, sans répondre directement à la question posée, et il le poursuivra sans faire aucune allusion à la ruine du temple.

1. V. 4. εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;

Mise en scène suspecte et qui fournit déjà un argument contre l'authenticité générale du discours. On peut dire premièrement que Jésus n'a pas dû prononcer ce grand discours prophétique dans la journée où, selon l'ordre indiqué par l'évangéliste, il aurait eu affaire aux prêtres, aux hérodiens, aux sadducéens, aux pharisiens, où il aurait condamné ces derniers et raconté la parabole des Vignerons. Mais cette difficulté n'est que secondaire : l'ordre dans lequel s'enchaînent faits et discours étant logique plutôt que vraiment chronologique, on ne serait pas obligé d'admettre que Jésus ait annoncé la ruine du temple quelques instants après qu'il eut fait ses réflexions sur le liard de la veuve, et le jour même où il maudit solennellement les pharisiens. Bien plus grave est le soupçon que suggère le cadre esquissé par le rédacteur pour le discours qu'il veut amener. La grande apocalypse qu'on va lire, la plus longue instruction que le second Évangile attribue à Jésus, aurait été prononcée seulement devant quatre disciples, pris les premiers sur la liste des Douze. N'est-ce pas que l'évangéliste a conscience de prêter au Christ un discours, qui, pour le principal, était inconnu de la tradition primitive ? Si on ne le connaissait pas, c'est qu'il avait été tenu seulement devant Pierre, Jacques, Jean et André. L'artifice des entretiens particuliers, pour amener des leçons étrangères à l'enseignement de Jésus, s'est déjà rencontré dans Marc [1], et l'on peut croire qu'il a été encore employé ici. Pour le fond, le discours n'a rien d'une conversation, ni même d'une allocution aux disciples en général, ni d'une prédication publique. C'est une description faite pour être lue [2], et dont le premier auteur ne peut être qu'un écrivain. Marc n'a pas osé, du premier coup, en faire un discours du Christ ; il se contente d'en faire une communication privée. Les deux autres évangélistes ont senti l'insuffisance de ce procédé.

Matthieu suit encore Marc d'assez près ; mais, ne voyant pas pourquoi un discours aussi considérable n'aurait été adressé qu'à quatre personnes, après avoir conduit le Sauveur sur le mont des Oliviers, il le fait interroger par tous les disciples [3], c'est-à-dire par les Douze. Il serait arbitraire de dire que les quatre ont posé la

1. IV, 10 ; VII, 17 ; IX, 2, 9 ; I, 739, 963 ; et *supr.* pp. 31, 40.

2. Cf. Mc. 14 ; Mt. 15.

3. V. 3. προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ κατ'ἰδίαν (Ss. omet κ. ἰ.) λέγοντες. Cf. Mc. 3. ἐπηρώτα αὐτὸν κατ'ἰδίαν Πέτρος κτλ.

question, et que les douze ont entendu la réponse [1]. Marc n'avait pas besoin de faire intervenir quatre disciples pour poser la question qu'un seul d'entre eux est d'ailleurs censé avoir exprimée pour les autres, s'il n'avait voulu signifier que le discours qui suit a été adressé à ces quatre en particulier. Matthieu a retenu la formule « en particulier », qui n'est plus nécessaire chez lui, mais qui a encore un sens, puisqu'elle marque l'absence de la foule. S'il parle des disciples en général, c'est pour simplifier la mise en scène, et parce qu'il a trouvé plus naturel de faire communiquer la révélation de l'avenir à tous les apôtres. Moins rapproché des origines que Marc, et moins bien informé, il ne se doute pas que cette apocalypse a été ignorée de la première génération chrétienne.

Soit pour abréger, soit pour donner plus de relief au discours, Luc n'éloigne pas Jésus du temple. Aussitôt que le Sauveur a prédit la ruine de cet édifice, les personnes qui ont occasionné la prophétie posent la question de la fin du monde [2], d'après Marc. Le discours n'est plus, comme dans le second Évangile, une révélation faite à quelques disciples en vue de l'avenir qui les attend, une sorte de message qu'ils devront transmettre, en temps opportun, aux autres disciples et aux fidèles. Ce n'est plus, comme dans Matthieu, une communication faite à tous les membres du collège apostolique, dans l'instant solennel où le Christ, ayant proclamé l'inutilité de son ministère auprès des Juifs, abandonne Jérusalem au destin qu'elle a mérité. C'est le dernier et le plus significatif des enseignements que Jésus a donnés durant le séjour qu'il a fait à Jérusalem avant sa passion.

La question posée au Christ a un double objet : on demande quand la fin viendra, et à quel signe on reconnaîtra qu'elle est imminente. Comme la ruine de Jérusalem, la fin du monde, la manifestation glorieuse du Messie et le grand jugement se liaient dans la croyance apocalyptique des premiers temps, on ne demande pas d'indication spéciale pour chacun de ces éléments eschatologiques. Le signe dont on parle ici n'est pas à considérer comme un miracle ou un présage extraordinaire ; il doit s'entendre des incidents préliminaires de la fin, et des circonstances particulières dans lesquelles se produiront les derniers événements. Le mot de *parousie* est employé

1. Schanz, *Mk.* 365.
2. V. 7. ἐπηρώτησαν δὲ αὐτὸν λέγοντες.

en cet endroit par Matthieu [1]. C'est le terme dont se servaient les premiers chrétiens pour désigner l'avènement glorieux du Christ : cette « présence » visible, cette apparition dans la puissance et l'éclat du royaume éternel, est conçue par rapport à une absence provisoire, au séjour qu'il fait près du Père céleste, en attendant la manifestation finale. Ce mot ne se rencontre pas dans les autres Évangiles, mais il est souvent employé par Paul. Matthieu l'aura emprunté au langage chrétien de son temps. En deux passages [2], qu'on trouvera plus loin, Matthieu dit la « parousie », là où Luc dit « le jour » ou « les jours du Fils de l'homme ». Cette expression, ou bien « la venue [3] » doivent être les termes dont Jésus lui-même et ses disciples ont usé d'abord.

On a tout lieu de s'étonner que les disciples demandent quand la fin viendra, qu'ils sollicitent un signe pour s'y reconnaître, et surtout que Jésus réponde comme il le fait, en marquant des délais, et en indiquant les signes demandés. Les témoignages les plus certains de la prédication évangélique laissent clairement voir, et que le Christ a toujours présenté la fin comme imminente, et que, pour cette raison même, il n'avait pas à en donner de signes particuliers. La question posée dans les trois Synoptiques n'est pas en rapport avec la situation de l'Évangile, quelques jours avant la mort du Sauveur, mais avec celle des croyants qui, quelque quarante ou cinquante ans après la passion, s'efforçaient de concilier ce que Jésus avait réellement dit touchant la fin prochaine, avec le retardement de cette fin. L'explication, facile à trouver, était que certaines choses devaient arriver auparavant : ces choses étaient les signes de la fin qui devait venir ensuite ; la tradition apocalyptique les décrivait, et il n'était pas trop difficile d'en rattacher les données à certains détails très authentiques de l'Évangile, comme la parole sur le temple détruit, qui se trouvait réalisée par Titus, bien que dans un sens très différent de ce que Jésus avait voulu dire. C'est ainsi que les prévisions apocalyptiques, qui semblent n'avoir tenu aucune place dans la prédication du Sauveur, se sont introduites dans la tradition littéraire de l'Évangile. Mais d'autres paroles y sub-

1. V. 3. καὶ τὶ τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος ; Cf. p. 397, n. 1. Lc. 7. κ. τ. τ. σ. ὅταν μέλλῃ ταῦτα γένεσθαι ;

2. Vv. 27, 37, 39 (Lc. xvii, 24, 26, 30).

3. Cf. Lc. xxi, 7, D : καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς ἐλεύσεως ;

sistent encore qui excluent ces descriptions. Il convient de rapporter ici, pour la comparaison, deux passages, où Jésus s'explique sur les signes qui annoncent le prochain avènement du règne de Dieu.

Luc, xvii, 20. Et interrogé par les pharisiens sur le temps où viendrait le royaume de Dieu, il leur répondit et dit : « Le royaume de Dieu ne vient pas de façon à être observé. 21. On ne dira pas : « Il est ici », ou bien : « Il est là » ; car voici le royaume de Dieu parmi vous. »

Ce fragment sert de préambule à une instruction sur l'avènement du règne de Dieu [1], que Matthieu a combinée avec le discours apocalyptique de Marc, bien que la perspective eschatologique en soit toute différente. L'instruction provient certainement d'une source commune aux deux évangélistes, et comme elle s'accorde tout à fait avec l'idée que suggèrent les paraboles concernant la préparation au royaume céleste, on doit la tenir pour authentique en substance. Le préambule ne se trouve que dans Luc : comme il tient la place qu'a, dans Matthieu [2], la parole sur le jour et l'heure que tout le monde ignore, sauf le Père, parole que Luc a soigneusement supprimée ; comme, selon le double sens qu'il peut comporter, il est en contradiction, ou il fait double emploi avec le discours qui suit, on a le droit de se demander s'il n'aurait pas été entièrement composé par Luc, pour servir d'introduction au discours, et de compensation équivalente à la parole touchant le jour du jugement, qu'il n'appartient pas au Christ de révéler.

L'introduction est artificielle et ne se rattache pas au récit qui précède [3], l'histoire des dix lépreux guéris par le Sauveur « entre Samarie et Galilée ». On ne sait d'où viennent ces pharisiens qui demandent inopinément au Christ quand viendra le règne de Dieu. Peut-être est-ce avec intention que l'évangéliste a remplacé, au commencement de l'apocalypse synoptique, les disciples par « certains individus », et qu'il parle ici des pharisiens, sauf à ramener les disciples aussitôt après. La mise en scène est des plus vagues, et si la parole qu'elle introduit venait de source, il

1. Lc. xvii, 22-37.
2. Cf. Lc. xvii, 20-30 et Mt. xxiv, 36-39 (26-28).
3. Lc. xvii, 11-19 ; *supr.* pp. 179-182.

n'en resterait pas moins douteux que la mention des pharisiens en vienne également. Les pharisiens étant connus comme demandeurs de signes [1], il était aisé de leur attribuer la question concernant le temps du grand avènement. On ne leur prête aucune intention de raillerie, ni celle de compromettre Jésus par la réponse qu'ils attendent. Leur question ne vient que pour amener la déclaration du Christ.

Jésus enseigne que « le royaume de Dieu n'arrive pas avec observation », et qu'on ne pourra pas dire qu'il est « ici ou là », parce que « le voici parmi » ceux à qui le discours s'adresse [2]. A en juger par l'embarras des commentateurs et les divergences d'interprétation, ces paroles seraient bien obscures. Cependant le mot « observation » ne peut signifier ici « espionnage », et s'entendre des dispositions malveillantes des pharisiens ; ni « pratique » ou « observance », et s'entendre du culte légal qui devrait faire place au culte en esprit ; ni « éclat » ou « remarque », si l'on veut entendre par là que le royaume viendra, ou qu'il est arrivé sans qu'on s'en aperçoive, à moins qu'on n'admette une contradiction flagrante entre cette déclaration et le discours qui suit, où il est dit que le Fils de l'homme apparaîtra comme un élair illuminant tout l'horizon. Mais « observation » doit s'entendre au sens actif, de l'attention aux signes précurseurs du règne messianique : l'avènement du royaume ne sera pas précédé d'indices auxquels on pourra reconnaître son approche immédiate. La réponse n'est pas tout à fait dans le droit fil de la question, puisqu'on a demandé quand [3], et non comment le royaume arrivera. Celui qui a rédigé la demande était préoccupé du retard de la parousie, et de ce qui devait arriver auparavant ; c'est pourquoi il répond au « quand » par le comment. S'il avait en pensée un avènement spirituel et moral du royaume [4], l'échange de propos qu'il raconte se fonderait sur une

1. Cf. Mt. xii, 38 ; xvi, 1 ; Mc. viii, 11. Dans Lc. xi, 16, passage parallèle à Mt. xii, 38 et à Mc. viii, 11 (Mt. xvi, 1), les pharisiens ne sont pas nommés, comme si on les réservait pour xvii, 20.

2. V. 20. οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, 21. οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἤ ἐκεῖ· ἰδοὺ γὰρ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν.

3. V. 20. πότε ἔρχεται ἡ β. τ. θ.

4. Opinion de nombreux exégètes, surtout protestants. Cf. B. Weiss. *Lk.* 565.

équivoque, puisque les pharisiens entendraient l'avènement du royaume au sens ordinaire et eschatologique de cette formule, tandis que Jésus l'entendrait au sens moral, et abstraction faite de tout rapport avec l'eschatologie.

Les paroles : « on ne dira pas : Le voici, le voilà », s'entendent de l'avènement futur, et signifient que l'on ne pourra pas dire à l'avance que le royaume s'est manifesté en tel ou tel endroit. Ces expressions conviennent mieux au Christ qu'au royaume, et on les trouvera, en effet, deux versets plus loin, appliquées au Fils de l'homme. Le rédacteur a dû faire ici une transposition. Si l'on veut que l'assertion suivante : « Car le royaume des cieux est chez vous », concerne la présence actuelle du royaume, il y aurait une antithèse assez singulière, mal venue et mal définie, entre le royaume attendu par les pharisiens, supposé encore à venir dans l'assertion : « On ne dira pas : Le voici, le voilà », et la réalisation actuelle du royaume par l'Évangile. Le caractère rédactionnel du passage inviterait à imputer cette idée à l'évangéliste plutôt qu'au Christ. Mais il se trouve justement que Luc ne semble pas, d'ordinaire, préoccupé de cette présence actuelle [1] du royaume, en sorte qu'on doit y regarder à deux fois avant de la lui attribuer. S'il avait voulu dire que le royaume était *déjà* présent chez les Juifs par l'Évangile, n'aurait-il pas dû mettre dans l'assertion du Christ ce « déjà », qui est indispensable, ou bien « maintenant »? Adressée aux pharisiens, cette déclaration ne peut s'entendre du royaume accompli dans les âmes par la foi à l'Évangile, puisque les pharisiens n'ont pas cette foi. Il y aurait bien de la subtilité à sous-entendre une restriction, comme si Jésus voulait dire aux pharisiens que le royaume de Dieu est à leur portée [2], parce qu'il doit se réaliser en eux s'ils le veulent et s'ils en sont dignes. La préposition « dans » est plutôt à prendre au sens local, suggéré, d'ailleurs, par le contexte, où il est question de la présence hypothétique du royaume en tel ou tel endroit. L'idée abstraite d'une présence toute spirituelle et morale du royaume dans les âmes [3] est, par ailleurs, étrangère à l'Évangile, et l'on peut dire à la Bible entière [4]. Il faut donc

1. Cf. Wernle, *Reichsgotteshoffnung*, 24-34.
2. Tertullien, *Mc.* IV, 35.
3. Chère à Wellhausen (*Lc.* 95), Harnack, Tolstoï, etc.
4. Cf. J. Weiss, *Lk.* 556.

traduire : « Voici que le royaume de Dieu est au milieu de vous. » Mais cette assertion signifie-t-elle que le royaume est tout près de se manifester, et ne serait-elle qu'une manière d'exprimer la certitude du prochain avènement ? Ou bien, si la parole vient de source voudrait-elle dire la même chose que [1] : « Si je chasse les démons par l'esprit de Dieu, le royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous [2]. » On peut trouver que, dans un cas comme dans l'autre, le discours manquerait de naturel et de clarté. L'idée serait plutôt que l'on n'aura pas à se préoccuper de savoir si le royaume est arrivé ici ou là, parce que, lorsqu'il viendra, il sera tout à coup présent à tous [3]. Luc aurait simplement tiré du discours qui suit une réponse à la question « quand », mettant une déclaration sur le défaut de signes précurseurs en place de l'aveu d'ignorance touchant le jour et l'heure du grand avènement. Ainsi comprise, la réponse ne laisse pas d'être tout à fait conforme à l'enseignement de Jésus, et il importe peu que l'on ne puisse dire sûrement si elle est authentique en elle-même, ou bien si elle a été dédoublée de l'instruction qu'elle est maintenant destinée à préparer.

Matth. xvi, 2. Et lui, répondant (aux pharisiens), [leur] dit : « Le soir venu, vous dites : « Il fera beau, car le ciel est rouge. » 3. Et le matin : « Mauvais temps aujourd'hui, car le ciel rougit tristement. » De l'aspect du ciel vous savez juger ; et des signes du temps vous ne pouvez ? »

Luc, xii, 54. Et il dit aussi à la foule : « Quand vous voyez un nuage s'élever au couchant, vous dites aussitôt qu'il va pleuvoir, et il en est ainsi. 55. Et quand le vent est du midi, vous dites qu'il fera chaud, et (cela) arrive. 56. Hypocrites, vous savez bien juger de l'aspect du ciel et de la terre : comment ne savez-vous pas juger de ce temps-ci ? »

Dans une autre occasion, Jésus s'est expliqué sur les signes du grand avènement, et, sans dire cette fois qu'il n'en fallait pas attendre, il a donné à croire que ces signes étaient acquis dans le présent, ce qui revient à dire qu'il n'y en aurait pas d'extraordinaires, parce que les circonstances de la prédication évangélique et cette prédication

1. Lc. x, 9 (xi, 20).
2. J. Weiss, *loc. cit.*
3. Jülicher, II, 136 ; Wernle, *op. cit.* 31.

elle-même étaient le vrai signe du prochain jugement de Dieu et du règne messianique. Cette remarque s'accorde avec ce qui a été dit du signe que les pharisiens demandaient à Jésus. Ce n'est donc pas tout à fait sans raison qu'elle se lit dans Matthieu en réplique à cette demande [1]. Le Sauveur annonçant le prochain avènement, le signe demandé concernait tout aussi bien l'imminence du royaume céleste que les titres de celui qui l'annonçait.

Dans Luc, la comparaison des signes météorologiques et des signes du royaume ne se rattache à rien. Elle avait dû être gardée pour elle-même. Peut-être l'évangéliste a-t-il voulu, après une instruction où les disciples sont avertis de se préparer au jugement de Dieu, en placer une où le peuple reçoit le même enseignement sous forme de similitudes qui ne sont pas expliquées [2]. Les gens savent présager la pluie et le beau temps, d'après certains indices qui ne trompent pas : ces indices ne sont pas les mêmes dans les deux Évangiles, mais rien n'était plus facile que d'imaginer des variantes, qui peuvent avoir été suggérées par le milieu où vivaient les rédacteurs [3]. Ce qu'on ne sait pas discerner, ce sont les signes que Dieu donne maintenant [4]. Selon Luc, les auditeurs sont qualifiés d'hypocrites [5], soit parce que l'évangéliste pense aux pharisiens [6], soit parce que l'ignorance de personnes qui savent si bien prévoir quand elles veulent, est censée affectée, et qu'elles devaient comprendre les véritables signes du royaume qui vient [7].

L'attitude du Christ en ce qui regarde cette question des signes a donc été invariable, et son enseignement très consistant, si l'on fait abstraction du grand discours apocalyptique. La vérité de sa parole devait être prouvée par le fait, et cette parole était le signe de ce fait prochain, du jugement de Dieu qui allait venir. Il ne fallait pas d'autres signe ; le signe était donné, il était présent. A peine est-il besoin d'observer que cette manière de voir est incompatible avec celle qui est au fond du discours apocalyptique, où l'on trouve la description

1. Mt. xvi, 1 ; I, 994.
2. Lc. xii, 54-59. Cf. I, 573-575.
3. B. Weiss, *Lk.* 500.
4. Mt. 3. τὸ μὲν πρόσωπον τοῦ οὐρανοῦ γινώσκετε διακρίνειν, τὰ δὲ σημεῖα τῶν καιρῶν οὐ δύνασθε ; Lc. 56. ὑποκριταί, τὸ πρόσωπον τῆς γῆς καὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴδατε δοκιμάζειν, τὸν δὲ καιρὸν τοῦτον πῶς οὐκ οἴδατε δοκιμάζειν ;
5. Même épithète dans le texte ordinaire de Matthieu ; manque dans CDL etc.
6. Schanz, *Lk.* 362.
7. B. Weiss, *loc. cit.*

d'une série de faits, c'est-à-dire de signes, qui doivent être les indicateurs de la parousie. Là est un des plus forts arguments, sinon le plus fort, que l'on puisse alléguer contre l'authenticité de l'apocalypse synoptique. A moins d'admettre un double courant contradictoire dans la pensée et dans l'enseignement de Jésus, on est obligé de choisir entre les déclarations qui montrent le royaume imminent sans autre signe que l'Évangile même, et celles qui le montrent retardé après une série d'événements qui doivent s'accomplir avant qu'il se réalise. Le choix de l'historien ne peut être douteux : les déclarations de la première série conviennent à Jésus enseignant ; celles de la seconde série sont une explication apologétique du délai que, nonobstant les déclarations du Sauveur lui-même, la parousie a subi.

Marc, xiii, 5. Et Jésus se mit à leur dire : « Voyez à ce que nul ne vous trompe. 6. Plusieurs viendront en mon nom, disant : « C'est moi (qui suis le Christ) », et en induiront beaucoup en erreur. 7. Et quand vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres, ne vous troublez pas : cela doit arriver, mais ce n'est pas encore la fin. 8. Car on se soulèvera peuple contre peuple, et royaume contre royaume ; il y aura des tremblements de terre en divers lieux ; il y aura des famines : 9. c'est le commencement des douleurs. »

Matth. xxiv, 4. Et répondant, Jésus leur dit : « Voyez à ce que nul ne vous trompe. 5. Car plusieurs viendront en mon nom, disant : « Je suis le Christ », et en induiront beaucoup en erreur. 6. Vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres : gardez-vous de vous troubler. Cela, en effet, doit arriver, mais ce n'est pas encore la fin. 7. Car on se soulèvera peuple contre peuple, et royaume contre royaume, et il y aura des famines et des tremblements de terre en divers lieux. 8. Tout cela est le commencement des douleurs.

Luc, xxi, 8. Et il dit : « Voyez à n'être pas trompés. Car plusieurs viendront en mon nom, disant : « C'est moi (qui suis) le Christ), et le temps est proche. » N'allez point à leur suite. 9. Et quand vous entendrez parler de guerres et de révolutions, ne vous effrayez pas ; car cela doit arriver d'abord, mais la fin ne viendra pas tout de suite. » 10. Alors il leur dit : « On se soulèvera peuple contre peuple, et royaume contre royaume ; 11. et il y aura de grands tremblements de terres, et en divers lieux, des pestes et des famines ; et il y aura des choses effrayantes et de grands signes au ciel.

Vu le caractère de l'introduction, il n'y a pas lieu de s'étonner que le discours de Jésus ne soit pas en rapport direct et naturel avec la question posée par les disciples. Le discours n'a pas été conçu d'abord comme une réponse, et le cas est tout à fait le même que celui de Luc pour la question des pharisiens touchant l'époque du grand avènement. Marc a fait poser la question du temps et du signe, parce qu'il est préoccupé du retard de la parousie : le discours expliquera ce retard, en exposant les choses qui devaient ou qui doivent arriver avant le grand avènement, et qui sont le signe de son approche. La mise en scène et le jeu du dialogue, qui seraient incohérents en histoire, et qui le sont aussi quelque peu au point de vue littéraire, ont leur équilibre logique dès qu'on les entend selon l'esprit de l'évangéliste.

On doit distinguer dans ce discours les parties descriptives, proprement apocalyptiques, étrangères à l'enseignement de Jésus, et probablement aussi à la première rédaction de ses sentences et paraboles, et les exhortations morales qui viennent s'intercaler entre ces descriptions ou s'y ajoutent, et qui sont empruntées à la tradition évangélique. La description apocalyptique comprend trois tableaux, où sont décrits successivement les préliminaires de la catastrophe finale [1], la désolation de la Judée [2], le bouleversement des astres et l'apparition du Fils de l'homme [3]. Marc a voulu compléter le premier tableau par des avertissements pris du discours sur l'apostolat, que Matthieu a modifiés et abrégés ici pour ne pas se répéter [4]. Le second tableau est complété par un avis sur les faux Christs et les faux prophètes [5], qui semble dérivé de l'instruction sur la parousie, qu'on lit au chapitre XVII de Luc [6]. Enfin le troisième tableau est complété, dans Marc, par une déclaration touchant l'incertitude du jour et de l'heure du grand avènement [7], et par une exhortation à la vigilance, où se résume l'enseignement des paraboles relatives à ce sujet [8]. Luc omet la déclaration

1. Mc. XIII, 5-9 *a* ; Mt. XXIV, 4-8 ; Lc. XXI, 8-11.
2. Mc. XIII, 14-20 ; Mt. XXIV, 15-22 ; Lc. XXI, 20-24.
3. Mc. XIII, 24-31 ; Mt. XXIV, 29-35 ; Lc. XXI, 25-33.
4. Mc. XIII, 9 *b*-13 ; Mt. XXIV, 9-14 ; Lc. XXI, 12-19.
5. Mc. XIII, 21-23 ; Mt. XXIV, 23-25.
6. V. 23.
7. Mc. XIII, 32.
8. Mc. XIII, 33-37.

et termine le discours par une exhortation [1] analogue à celle de Marc, mais qui ne provient pas du second Évangile. Matthieu retient la déclaration [2], mais il reproduit également, en la découpant, l'instruction particulière de Luc sur la parousie [3], et les paraboles concernant l'avènement du royaume [4], qui se retrouvent aussi, plus ou moins modifiées, en d'autres endroits du troisième Évangile ; il couronne le tout par une description du jugement dernier [5], qui lui appartient en propre. Tous ces compléments, à la différence de l'apocalypse, sont beaucoup moins des prédictions détaillées sur la fin du monde que des avertissements et des instructions touchant les dispositions morales où l'on doit se mettre en vue du grand jugement ; associées à l'apocalypse, elles enseignent comment on pourra traverser, sans dommage pour le salut éternel, les jours troublés qui précèderont la consommation de toutes choses et l'avènement du royaume des cieux.

Le premier tableau commence un peu brusquement par l'annonce de faux Messies. Ce qui, dans la source, préparait cette annonce n'était pas sans doute chose à introduire dans l'Évangile. Il est vrai que l'on pourrait ne faire commencer l'emprunt à la source apocalyptique qu'avec la prédiction des guerres [6]. Mais on ne voit pas pour quel motif l'on aurait ajouté la mention des faux Christs, qui, dans les termes où elle se présente, ne correspond à aucun fait d'histoire. L'avertissement initial [7], qui sert d'exorde au discours, est probablement de Marc. Quant à l'annonce des faux Messies, elle a d'autant plus de chance d'appartenir à la source, que l'on trouvera plus loin [8] une parole sur la venue du Christ en tel ou tel endroit, et que le rédacteur aurait évité facilement ce double emploi, s'il ne lui avait été suggéré par les documents qu'il exploitait. Cette venue de faux Christs, ou plutôt de faux Jésus-Christ, a de quoi embarrasser le commentateur. Prise à la lettre, elle doit s'entendre de gens qui viendront au nom de Jésus, qui diront être Jésus

1. Lc. xxi, 34-36.
2. Mt. xxiv, 36.
3. Mt. xxiv, 26-28, 37-41.
4. Mt. xxiv, 42-xxv, 30.
5. Mt. xxv, 31-46.
6. Mc. 7. Wendt, *Die Lehre Jesu*, 18.
7. Mc. 5 (Mt. 4). βλέπετε μή τις ὑμᾶς πλανήσῃ. Lc. 8. μὴ πλανηθῆτε.
8. Mc. 21-22.

lui-même[1], et qui induiront en erreur beaucoup de personnes. Comme la chose en soi manque de vraisemblance, et qu'elle n'est jamais arrivée, beaucoup prennent largement les mots : « en mon nom », et pensent qu'il s'agit de fourbes qui s'attribuent la qualité de Messie, sans se faire passer pour Jésus. L'interprétation ne laisse pas de faire violence au texte[2] ; elle peut néanmoins représenter l'idée de l'évangéliste, si Marc n'a fait que copier cette donnée dans une source où celui qui parlait n'était pas le Christ, mais Dieu lui-même. Peut-être la formule « en mon nom », n'a-t-elle d'explication naturelle que dans cette hypothèse, et si l'on suppose que l'auteur de l'apocalypse n'était pas un chrétien, mais un juif.

On observe que l'idée d'une prédiction *ex eventu* n'est pas admissible, parce que personne, autant qu'on peut le savoir, n'a essayé, avant la destruction de Jérusalem et l'époque où nos Evangiles ont été composés, de se faire passer pour Jésus ressuscité, ou simplement pour le Messie. Theudas, Simon le Magicien ne sont pas de faux Christs. On n'en signale aucun dans l'insurrection qui amena la ruine de la nation juive, et l'histoire n'en connaît pas avant Barkochba, au temps d'Hadrien. Mais l'idée messianique n'avait pas qu'une seule forme dans le judaïsme contemporain de l'Évangile[3], et il est à noter que Marc n'emploie pas le nom de Christ. Viendront des gens qui diront : « C'est moi qui suis » l'envoyé de Dieu, et cette désignation peut s'appliquer à toute personne se réclamant d'une mission divine auprès d'Israël, quand même elle n'aurait pas assumé le titre de Messie ; elle pourrait donc convenir à Judas le Galiléen, à Theudas, aux promoteurs de la grande révolte, et même, si le document est d'origine juive, aux initiateurs du mouvement chrétien. Matthieu et Luc ont pu reproduire ce trait d'après Marc, comme une prophétie dont l'accomplissement était réservé à l'avenir, car ils l'ont entendue de faux Christs qui se présenteraient sous le nom de Jésus. Luc leur fait dire : « Le temps est proche », selon le style des prédictions messianiques, ce qui rattache plus étroitement le début du discours à la question posée par les interlocuteurs de Jésus, et tend surtout à signaler

1. V. 6. πολλοὶ ἐλεύσονται ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι. Cf. Mt. 5. λέγοντες· ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός.
2. Cf. Holtzmann, 167.
3. Cf. Volz, *Jüdische Eschatologie*, 196.

comme de faux prophètes les gens qui prendraient sur eux d'annoncer à bref délai la fin du monde [1]. Sensible différence de perspective avec l'Évangile primitif ; car Jean-Baptiste et Jésus ont dit, jusqu'au terme de leur prédication : « Le temps est proche ». Au lieu de dire que beaucoup seraient trompés par les faux Messies, trait qui doit venir de la source, Luc a mieux aimé prémunir ses lecteurs contre la séduction : « Gardez-vous de les suivre. »

On entendra parler de guerres et de bruits de guerres, c'est-à-dire de guerres qui auront lieu dans le pays ou dans le voisinage, et d'autres qui se passeront au loin, ou bien de guerres qui auront lieu dans le présent, et d'autres qui menaceront pour l'avenir. Il ne faudra pas s'en effrayer : cela doit être, mais ce ne sera pas encore la fin [2]. On lit dans le troisième Évangile [3] : « Il faut que cela arrive d'abord, mais la fin ne viendra pas aussitôt. » Les mots « d'abord » et « aussitôt » n'ont pas été ajoutés sans intention par l'évangéliste. Comme les guerres n'avaient pas manqué depuis le temps de Jésus, et que Marc semblait dire que la fin suivrait immédiatement les guerres, Luc, pour plus de clarté, a pris soin d'indiquer qu'il ne devait pas en être ainsi, et il a tenu compte du retardement de la parousie [4]. Les « révolutions » qu'il mentionne avec les guerres sont probablement, dans sa pensée, les événements compris entre la fin du règne de Néron et le règne de Vespasien. La reprise [5] : « Alors il dit », qui précède l'énumération des fléaux ne peut guère provenir de ce que Luc abandonnerait Marc pour suivre une autre source [6], car il paraît continuer à suivre le second Évangile ; elle est plutôt destinée à découper la perspective trop simple de celui-ci, en renvoyant les soulèvements de peuples contre peuples, et les autres fléaux, à un avenir plus éloigné que les guerres et les révolutions dont il a été parlé d'abord. Dans Marc et dans Matthieu, guerres et soulèvements sont le commencement des douleurs, et les préliminaires de la fin ; Luc paraît prendre à part les guerres et les révolutions, comme devant arriver « d'abord », parce qu'il les sait

1. Cf. Lc. xix, 11.
2. Mc. 7. δεῖ (Mt. 6. γάρ) γενέσθαι ἀλλ'οὔπω (Mt. ἐστίν) τὸ τέλος.
3. Lc. 9. δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ'οὐκ εὐθέως τὸ τέλος.
4. Schanz, *Lk.* 487.
5. Omise dans D, Ss. Sc.
6. B. Weiss, *Lk.* 615.

arrivées, et il renvoie dans l'avenir inconnu les soulèvements, les famines et autres fléaux.

Selon Marc, les guerres dont il a été parlé premièrement doivent arriver avant la fin, et c'est pour cela qu'il ne faut pas s'en épouvanter : les peuples se soulèveront contre les peuples, et les royaumes contre les royaumes ; il y aura des tremblements de terre et des famines ; c'est le commencement de la crise douloureuse qui prépare l'avènement du Messie [1]. Les commentateurs observent [2], à ce propos, qu'il y a eu des famines sous Claude et sous Néron ; que la ville de Laodicée en Phrygie fut détruite, l'an 61, par un tremblement de terre, et Pompéi, près du Vésuve, à moitié ruinée en l'an 63. Mais les termes de la prédiction ne semblent pas exiger une application si précise. Tous les grands fléaux de l'humanité se donnent rendez-vous pour amener la fin du monde : il en est ainsi dans la plupart des prophéties eschatologiques [3]. Luc, en sus des trois fléaux énumérés par Marc et par Matthieu, amène encore la peste [4] et des apparitions effrayantes dans le ciel [5]. Ces signes au ciel sont une anticipation du dernier acte de la tragédie apocalyptique [6] : il n'y a pas trop lieu de s'en étonner, puisque ce paragraphe du troisième Évangile ne concerne pas, comme dans les deux premiers, le commencement de la crise messianique, mais plutôt la fin. Il est bien invraisemblable qu'on doive distinguer deux catégories successives de phénomènes célestes [7], ou que les signes en question soient en rapport avec les présages menaçants qu'on dit s'être produits avant la prise de Jérusalem par Titus. Si Luc s'abstient de dire que les faits dont il parle sont « le début des douleurs », ce ne doit pas être afin d'éviter une métaphore peu intelligible pour les chrétiens de la gentilité [8], mais parce qu'il renvoyait l'accomplissement de la prophétie à une période ultérieure.

1. Mc. 9. ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. Mt. 8. πάντα δὲ ταῦτα ἀρχὴ ὠδίνων.
2. Cf. Holtzmann, 167-168.
3. Cf. Ap. vi.
4. V. 11. λιμοὶ καὶ λοιμοί.
5. Cf. Is. xix, 17.
6. Cf. Lc. 25.
7. J. Weiss, *Lk.* 602.
8. B. Weiss, *Lk.* 616.

Marc, xiii, 9. « Et vous-mêmes, prenez garde à vous. Car on vous livrera aux tribunaux, et vous serez fustigés dans les synagogues, et vous serez traduits devant les gouverneurs et les rois, à cause de moi, en témoignage pour eux. 10. Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations. 11. Et lorsqu'on vous emmènera pour vous livrer, ne vous inquiétez pas d'avance de ce que vous direz, mais ce qui vous sera donné à cette heure même, dites-le : car ce n'est pas vous qui parlerez, mais le Saint-Esprit. 12. Et le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant ; et les enfants s'élèveront contre leurs parents et les feront mourir ; 13. et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. »

Matth. xxiv, 9. « Alors on vous livrera au tourment, et on vous tuera, et vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom. 10. Et alors beaucoup tomberont, et ils se livreront et se haïront les uns les autres ; 11. et beaucoup de faux prophètes se lèveront et en induiront plusieurs en erreur ; 12. et parce que l'iniquité aura augmenté, la charité du plus grand nombre se refroidira. 13. Mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. 14. Et cet Évangile du royaume sera prêché dans tout l'univers, en témoignage pour toutes les nations ; et alors viendra la fin. »

Luc, xxi, 12. « Et avant tout cela, on mettra les mains sur vous, et on vous persécutera, vous livrant aux synagogues et aux prisons, traînés devant les rois et les gouverneurs à cause de mon nom : 13. cela deviendra pour vous (une occasion de) témoignage. 14. Mettez vous donc bien au cœur de ne point préparer votre défense. 15. Car je vous donnerai une bouche et une sagesse à laquelle tous vos adversaires ne pourront résister ni répliquer. 16. Et vous serez livrés par vos parents, vos frères, vos proches, vos amis ; et on fera mourir (plusieurs) d'entre vous, 17. et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. 18. Cependant pas un cheveu de votre tête ne se perdra. 19. C'est par votre patience que vous obtiendrez vos vies. »

Le premier tableau apocalyptique s'achevait sur les mots : « C'est le commencement des douleurs », qui introduisaient le second tableau : « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation » etc. [1] Marc a voulu placer entre les deux quelques réflexions sur le sort qui attend les disciples de Jésus. Ces réflexions, qui procèdent d'une tout autre inspiration que la description apo-

1. Mc. 14 est la suite naturelle de 9 *a*.

calyptique, et qu'il est bien difficile de rattacher à la même source, ne sont pas autre chose qu'un fragment du discours sur l'apostolat [1], relié au contexte par le moyen de l'apostrophe : « Et vous-mêmes, prenez garde à vous [2] ! » dont Matthieu et Luc ont mieux aimé se passer. Comme la génération apostolique a vécu dans l'attente immédiate de la fin du monde, une telle combinaison s'explique d'elle-même. Les disciples du Christ ne seront pas simples spectateurs des bouleversements et des calamités qui précèderont le jugement dernier ; ils auront leur part d'épreuves. Ce que Marc dit ici de leur comparution devant les juges, et des trahisons dont ils seront victimes, est la reproduction fidèle de ce qu'on lit dans Matthieu, sauf quelques variantes sans importance, comme il s'en rencontre dans les traductions ou les copies d'un même original, et l'addition significative : « Et il faut d'abord que l'Évangile soit prêché à toutes les nations [3]. » On peut dire que ces paroles sont une explication des derniers mots que le verset précédent contenait, dans la rédaction primitive : « En témoignage pour eux et les Gentils [4]. » Elles n'en constituent pas moins une sorte d'interpolation qui dérange la suite régulière des idées dans ce passage [5], et, bien qu'on les retrouve un peu plus loin dans la bouche du Sauveur [6], elles sont dues probablement à l'influence de Paul [7].

Pour éviter une répétition textuelle, Matthieu commence par résumer Marc : « Alors on vous livrera aux tourments, et on vous tuera ; et vous serez haïs de toutes les nations à cause de mon nom » ; puis il reprend, en l'amplifiant, l'annonce des trahisons, répète le conseil de la patience, et insiste plus longuement que Marc sur la prédication de l'Évangile dans tout l'univers [8] ; il conclut en disant que

1. Mt. x, 17-22; I, 878-882.

2. V. 9. βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς. Cf. *supr.* p. 408, n. 7. Ss. omet cet avertissement, et lit ensuite : « Ils vous livreront au peuple et aux assemblées : et vous comparaitrez devant des rois, et vous serez fustigés devant des gouverneurs, à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les nations ; car cet Évangile sera prèché d'abord. »

3. V. 11. καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον.

4. Mt. x, 18.

5. Le v. 11 fait suite au v. 9, non au v. 10.

6. Mc. xiv, 9.

7. Cf. Rom. xi, 25.

8. Cf. Mt. 14, et xxviii, 19.

la fin arrivera lorsque l'Évangile aura été prêché partout. La main du rédacteur se reconnaît dans tout ce développement, et l'expérience de l'histoire s'accuse dans certains détails. Ainsi l'évangéliste, en écrivant : « On vous tuera, et vous serez haïs *de toutes les nations* », a dû songer à la persécution de Néron. Dans la source, il s'agissait de la haine des Juifs pour les premiers fidèles du Christ. Pareillement, les divisions de famille, signalées dans la source et dans Marc, qui sont provoquées par les conversions individuelles, font place aux divisions entre chrétiens. Les faux prophètes dont il est ici question, et qui ont l'air de faire double emploi avec les faux Christs dont il a été parlé d'abord, sont probablement les hérétiques du temps, les sectaires dont l'enseignement falsifie l'Évangile, contribue à la diffusion de l'injustice et diminue, chez les adeptes des nouvelles doctrines, la charité à l'égard des vrais croyants [1]. Matthieu s'est montré ailleurs [2] préoccupé de ces dangereux personnages. Le relief donné à la prédication de l'Évangile dans le monde entier, comme condition préalable de la fin des choses, trahit, plus encore que dans Marc, l'intention d'expliquer le retard que subit le grand jugement. Néanmoins la fin reste dans la perspective prochaine, et par les deux « alors », placés, l'un au commencement, l'autre dans la conclusion du passage [3], les premiers troubles et les premières persécutions de l'Église sont étroitement reliés à la série des faits qui introduisent la consommation des choses [4].

Quand il a observé que la fin ne viendrait pas tout de suite, Luc songeait déjà que les persécutions avaient précédé non seulement les fléaux annoncés et non accomplis encore, mais les guerres et les révolutions qui ont signalé la fin du peuple juif. Aussi se

1. Cf. la diminution de la charité dans Mt. xxiv, 12, et celle de la foi dans Lc. xviii, 8 (Wellhausen, *Mt.* 125).

2. vii, 15, 22 ; I, 637, 641.

3. V. 9. τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς κτλ. V. 14. καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.

4. « Caeterum non videtur sensus esse, quemadmodum Hieronymus existimat, evangelii per totum terrarum orbem praedicationem certum esse signum instantis mundi consummationis... Sed sensus, ut opinor, est, consummationem mundi non ante futuram quam evangelium per omnes orbis oras praedicatum sit. Hoc enim certum, evangelium prius omnibus gentibus praedicandum, illud incertum, an, simul atque praedicatum fuerit, finiendus sit mundus. » Maldonat, I, 474.

garde-t-il de maintenir le synchronisme que Marc établit implicitement, et Matthieu explicitement, entre les premières persécutions et les fléaux préliminaires de la fin du monde. Il dit, au contraire, positivement, que les persécutions doivent venir avant les guerres et tout le reste [1]. Il omet la mention des tribunaux juifs, et il ajoute aux synagogues les prisons. Les mots : « En témoignage *pour eux* [2] », se transforment en phrase complète : « et cela deviendra *pour vous* une occasion de témoignage. » Mais l'amplification ne rend pas cette indication plus claire. L'interprétation la plus simple, d'après laquelle Luc voudrait dire la même chose que Marc, à savoir que la persécution fournira aux chrétiens l'occasion de confesser leur foi devant le monde, semble encore la meilleure [3]. Que la comparution des disciples devant les juges doive aboutir au témoignage suprême, au *martyre* [4], c'est une interprétation qui ne se recommande ni par elle-même, étant ici assez insignifiante, ni par le contexte, ni par l'usage du Nouveau Testament. Que le témoignage soit la preuve de la loyauté des disciples envers les pouvoirs établis, ou de leur fidélité au Christ, ou de l'assistance que le Christ leur donne, ou l'honneur de la foi courageusement professée, ou l'attestation que le Christ rendra devant son Père à ceux qui lui auront été fidèles [5], ce sont des idées qui, semble-t-il, auraient dû être exprimées plus clairement, et qui ne sont pas en rapport naturel avec l'ensemble du passage.

Luc omet ce que dit Marc touchant la prédication de l'Évangile dans tout l'univers : ce n'est pas sans doute pour avoir fait réflexion que les persécutions s'étaient produites avant que l'Évangile eût été porté dans toutes les provinces de l'empire romain [6] ; car, ayant rompu le lien des persécutions avec la fin du monde, il ne lui en coûtait pas plus d'ouvrir entre les persécutions et la fin la perspective de l'évangélisation universelle : ce doit être parce qu'il a senti l'incohérence du discours dans Marc, et qu'il se rendait fort

1. V. 12. πρὸ δὲ τούτων πάντων.

2. Mc. 9. εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (cf. Mt. x, 18). Lc. 13. ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον.

3. Cf. Wellhausen, *Mc.* 109.

4. J. Weiss, *Lk.* 604.

5. Divers, *ap.* B. Weiss, *Lk.* 618.

6. J. Weiss, *loc. cit.*

bien compte de l'addition pratiquée par celui-ci, ayant sous les yeux la source où Marc avait puisé. Il a certainement pensé à Étienne [1] et à Paul, en écrivant que le Sauveur donnerait à ses témoins une éloquence à laquelle leurs adversaires seraient incapables de résister. Enfin il développe la leçon de la patience, en écrivant : « Pas un cheveu de votre tête ne se perdra [2] ; c'est par votre patience que vous gagnerez vos vies [3] » pour l'éternité.

Ces changements accentuent une sorte de contradiction qui était déjà dans Marc. Celui-ci avait commencé par dire que les croyants seraient tués, puis il les montre détestés, et finalement sauvés. Luc aussi vient d'affirmer que nombre de fidèles seraient mis à mort : comment auront-ils tous la vie sauve, et ne seront-ils pas même exposés à perdre un cheveu ? L'évangéliste n'a pas voulu dire que celui qui aura persévéré dans la foi, supporté vaillamment les persécutions, subi la mort, sera exempt de tout dommage spirituel, et admis d'emblée au royaume des cieux [4]. Le sens paraît être, au contraire, que celui qui aura eu la patience d'attendre la fin sans se décourager se tirera parfaitement indemne de toutes les difficultés et de toutes les poursuites ; il sera conservé pour l'avènement du règne de Dieu [5]. Cependant, l'auteur sachant bien que beaucoup d'apôtres et de chrétiens fidèles étaient déjà morts dans les supplices, et qu'ils avaient droit autant et plus que les autres aux joies du royaume éternel, on doit supposer qu'il s'efforce, ainsi que les deux autres Synoptiques, de regarder les martyrs comme une exception, et que, après les avoir mentionnés pour accommoder le discours aux faits accomplis [6], il maintient la perspective primitive, et veut que la plupart de ceux qui

1. Cf. Act. vi, 10.

2. Cf. 1 Sam. xiv, 45, pour l'expression ; l'idée a été suggérée par Lc. xii, 7 Lc. 18, manque dans Marcion et Sc.

3. Lc. 19. ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσεσθε (ℵDL, κτήσασθε) τὰς ψυχὰς ὑμῶν est transcription libre de Mc. 13 (Mt. 13) : ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

4. B. Weiss, *Lk.* 619-620. Cet auteur dit que Lc. 18 suivait le v. 15 dans la source ; mais les vv. 18-19 sont de l'évangéliste, et la vraie source du v. 18 a. été indiquée n. 2.

5. Holtzmann, 405 ; J. Weiss, *Lk.* 605.

6. Cf. Mt. x, 21 (Mc. 12), et Lc. 16, où les meurtriers se distinguent des dénonciateurs.

auront supporté courageusement l'épreuve, ainsi que les avanies que leur vaudra leur qualité de chrétiens, survivent par la protection de Dieu, et soient sauvés par l'avènement glorieux du Christ.

Le Christ viendra juger les vivants et les morts : par un effet de perspective qui correspond sans doute à la pensée de l'évangéliste, mais qui est dû surtout aux éléments traditionnels qu'il a retenus dans le discours, il semble que ceux qui sont actuellement vivants le seront encore lorsque le jugement arrivera. Les morts que l'on compte déjà sont censés devoir former une minorité. Le théologien de nos jours, s'il avait à rédiger l'article du symbole, serait bien tenté d'écrire : « Qui viendra juger les morts et les vivants », le nombre des fidèles défunts semblant devoir l'emporter de beaucoup sur celui des croyants qui seront en vie à la fin des temps. Pour les premières générations chrétiennes, il en était tout autrement. Ainsi s'explique l'assertion : « Pas un cheveu de votre tête ne tombera », que l'on n'est pas autorisé à entendre comme si elle signifiait que le salut du croyant n'en est pas moins assuré quand même il perdrait la vie. Grâce aux modifications apportées au texte de Marc, on s'aperçoit à peine que Luc à déjà donné précédemment [1] une partie de la même instruction, d'après une autre source.

Marc	Matthieu	Luc
Marc, xiii, 14. « Mais quand vous verrez l'abomination de la désolation établie où elle ne doit pas être, — que celui qui lit fasse attention ! — alors, que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes ; 15. que celui qui sera sur le toit ne descende pas et n'entre pas prendre quelque chose dans sa maison ; 16. que celui	Matth. xxiv, 15. « Quand donc vous verrez l'abomination de la désolation, qui a été prédite par le prophète Daniel, établie dans le lieu saint, — que celui qui lit fasse attention ! — 16. alors, que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes ; 17. que celui qui sera sur le toit ne descende pas prendre ce qui est dans	Luc, xxi, 20. « Mais quand vous verrez Jérusalem cernée de campements, alors sachez que sa désolation est proche. 21. Alors que ceux qui seront en Judée s'enfuient dans les montagnes ; que ceux qui seront au milieu de la (ville) s'en retirent ; et que ceux qui seront dans les campagnes n'y entrent pas : 22. car ce sont des

1. xii, 11-12 ; I, 879-882.

qui sera aux champs ne retourne pas chez lui prendre son manteau. 17. Mais malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront en ces jours-là ! 18. Priez pour que cela n'arrive pas en hiver. 19. Car ces jours-là seront une tribulation telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement de la création que Dieu a faite, jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura pas. 20. Et si le Seigneur n'avait abrégé les jours, aucun homme n'aurait été sauvé ; mais, à cause des élus qu'il a choisis, il a abrégé les jours. »

sa maison ; 18. et que celui qui sera dans les champs ne retourne pas chez lui prendre son manteau. 19. Mais malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront en ces jours-là ! 20. Priez pour que votre fuite n'arrive pas en hiver ni un jour de sabbat. 21. Car il y aura alors une grande tribulation, telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura jamais (plus). 22. Et si ces jours n'avaient été abrégés, aucun homme n'aurait été sauvé ; mais, à cause des élus, ces jours seront abrégés. »

jours de vengeance, pour accomplir tout ce qui est écrit. 23. Malheur à celles qui seront enceintes et qui allaiteront en ces jours-là ! Car il y aura une grande détresse sur la terre, et de la colère sur ce peuple. 24. Et ils tomberont au fil de l'épée, ils seront emmenés captifs dans toutes les nations, et Jérusalem sera foulée par les Gentils, jusqu'à ce que les temps des nations soient accomplis. »

Après le commencement, le comble des douleurs. L'événement principal, dans lequel paraît se résumer la catastrophe finale, est la profanation de Jérusalem et du temple, occupés par les Gentils. Ce qui en est dit ne se relie pas aux persécutions dont on vient de parler, mais est la suite naturelle du morceau où le commencement des douleurs a été décrit. Les dernières douleurs semblent se confondre avec le fait important qui occupe le premier plan dans la perspective prophétique, et en vue duquel Jésus est censé conseiller ses disciples. Le moment critique est celui où l'on verra « l'abomination de la désolation » établie dans le lieu saint. Référence, implicite dans Marc [1], explicite dans Matthieu [2], à certains passages

1. V. 14. ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (Ss. « le signe de l'impureté de la dévastation ») ἑστηκότα ὅπου οὐ δεῖ.

2. V. 15. ὅταν οὖν ἴδητε τ. β. τ. ἐ. (Ss. « le signe de l'abomination » ou de l'impureté ») τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ (cf. Dan. ix, 27). Ss. omet ἑ. ἐ. τ. ἁ.

assez obscurs du livre de Daniel, qui sont supposés contenir [1] l'annonce de ce qui doit arriver dans les derniers temps. Quel que soit le sens primitif de la prophétie et son rapport historique avec la persécution d'Antiochus Épiphane, on l'entend ici d'un attentat sacrilège, perpétré par des gens qui viennent détruire le peuple de Dieu, saccager sa ville sainte, supprimer son culte.

S'il est vrai que la citation de Daniel doit être interprétée d'après le sens qu'elle présente en elle-même et dans le contexte évangélique, abstraction faite du sens particulier qu'elle peut avoir dans son propre contexte, il ne s'ensuit pas que « l'abomination de la désolation » soit simplement « l'abomination » qui consiste dans « la désolation » de la Judée et de Jérusalem, et qui serait un fait accompli dès que l'armée romaine cerne la cité sainte pour s'en emparer et la détruire [2]. Luc a voulu l'entendre ainsi, la désolation de la ville étant l'occupation et la ruine par lesquelles doit se terminer le siège. Il paraît évident, en effet, que le mot « désolation », dans la formule du troisième Évangile [3] : « Lorsque vous verrez Jérusalem cernée de campements, sachez que sa *désolation* est proche », est un écho et veut être une interprétation du texte prophétique cité ou visé dans les deux premiers. Mais Luc a pu vouloir expliquer la prédiction de façon que le lecteur la vît accomplie par la ruine de Jérusalem, et effacer les traits apocalyptiques qui étaient inintelligibles ou choquants pour lui, ou qu'il jugeait tels pour ceux à qui son livre était destiné.

Le texte de Marc est beaucoup moins précis quant au sort de Jérusalem, et il l'est davantage, il accuse une idée beaucoup plus spéciale, en ce qui regarde l'objet de l'abomination désolatrice. Cet objet « se tiendra où il ne doit pas ». L'expression dont se sert l'évangéliste convient à une personne [4] siégeant elle-même, ou peut-être par l'image qui la représente, en un endroit qui est souillé par ce fait, et qu'on ne veut pas désigner autrement, comme si une

1. IX, 27 ; XI, 31 ; XII, 11 ; cf. I MACH. I, 54 ; VI, 7.

2. B. WEISS, *E.* 139 ; *Mk.* 201. SCHANZ, *Mt.* 481, songe à la profanation du temple par les zélotes, durant le siège.

3. V. 20. ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Cf. XIX, 43 ; *supr.* p. 273, n. 2.

4. Noter l'emploi du masculin ἑστηκότα. On ne voit pas comment cette désignation conviendrait naturellement, même par métonymie (B. WEISS, *loc. cit.*) à l'armée romaine.

indication formelle pouvait être aussi, à sa manière, une sorte de sacrilège. Bien qu'il atténue le caractère personnel [1] de l'abomination, pensant peut-être à une statue, Matthieu n'hésite pas à nommer « le lieu saint », c'est-à-dire le temple, vu que ni la Judée [2], ni même Jérusalem ne peuvent être naturellement visées dans cette expression. Il s'agit d'un thème eschatologique dont l'Apocalypse johannique fournit l'équivalent [3], et qui peut se résumer dans le mot traditionnel d'Antéchrist [4].

Les deux premiers Évangiles ne parlent pas de siège, et il n'est pas question de détruire la ville ou le temple : une puissance ennemie, l'adversaire de Dieu, Satan ou son organe, a pris possession du sanctuaire et persécute les Israélites fidèles. C'est la transposition de ce qu'on lit dans Daniel au sujet d'Antiochus Épiphane, et il n'est pas autrement certain ni même probable que ce trait reflète l'inquiétude qui s'empara du monde juif quand Caligula voulut mettre sa statue dans le temple de Jérusalem [5]. Du moment que la prophétie de Daniel n'était pas censée accomplie tout entière dans le passé, il n'était pas difficile d'en tirer l'idée d'une persécution terrible, organisée par un pouvoir illégitime et impie, que Dieu briserait pour établir son propre règne. La prédiction, telle que Marc et même Matthieu l'ont conservée, n'a pas été conçue en vue du siège et de la ruine de Jérusalem par Titus.

L'espèce de parenthèse : « Que celui qui lit fasse attention [6] », a exercé la sagacité des interprètes. Comment expliquer la présence d'une telle recommandation dans un discours prononcé par le Sauveur? On a dit que Jésus, ayant cité Daniel, pouvait bien prévenir que l'on fît attention, lorsqu'on lirait la prophétie, de comprendre l'avertissement qui y était renfermé [7]. Mais l'explication est d'autant plus invraisemblable, que la recommandation, ainsi comprise, paraît

1. Matthieu a le neutre ἑστός; *supr.* p. 418, n. 2.
2. B. WEISS, *Mk.* 139.
3. Cf. AP. XI, 1-12: XIII, 1-18.
4. Cf. ZAHN, I, 169 ; II, 248; WERNLE, 140, 212; HOLTZMANN, 168. WELLHAUSEN, *Mc.* 110, s'en tient à l'idée vague de profanation du temple.
5. SPITTA, *ap.* HOLTZMANN, *loc. cit.*
6. MC. 14 (MT. 15). ὁ ἀναγινώσκων νοείτω. D ajoute τί ἀναγινώσκει.
7. SCHANZ, *Mt.* 481. WELLHAUSEN, *Mc.* 110, admet aussi que l'attention est réclamée pour la lecture de Daniel, et il conclut de là, très gratuitement, que la parenthèse a été interpolée dans Marc d'après Matthieu.

mesquine et superflue. Ce à quoi il faut faire attention, c'est au fait annoncé, qui est décrit avec les mots de Daniel, et présenté comme un accomplissement de sa prophétie. Ceux qui doivent faire attention sont les croyants, qui n'ont pas besoin de relire constamment Daniel. Dans ce passage, ils sont interpellés comme lecteurs de la prédiction, non comme auditeurs de Jésus. Si le discours était authentique, la parenthèse devrait être considérée comme une glose qu'un rédacteur aurait insérée pour signaler au lecteur chrétien l'importance pratique de la prophétie[1] : il l'inviterait à observer le moment où le fait annoncé s'accomplira, pour se conformer aux instructions qui viennent ensuite, et se soustraire au péril quand il en sera temps. Conjecture artificielle et mécanique. Ce qui explique l'avertissement, ce n'est pas l'urgence de la fuite quand le péril se manifestera, ce sont les termes mystérieux dont l'auteur s'est servi pour désigner le péril. En effet, la formule de Marc est énigmatique d'un bout à l'autre, tant en ce qui regarde « l'abomination de la désolation », qu'en ce qui concerne l'endroit où cette abomination doit se produire. L'avertissement correspond au caractère symbolique du discours ; il est dans la manière des écrivains apocalyptiques[2], et il s'explique mieux de la part de l'auteur, qui pouvait avoir ses motifs pour employer des termes énigmatiques et figurés, que de celle d'un copiste. Comme on a d'autres raisons d'admettre que cette description apocalyptique n'est pas originairement un discours de Jésus, il est plus naturel de l'attribuer à la première rédaction. Ce détail même confirme l'hypothèse des critiques : le document fondamental de l'apocalypse synoptique est de soi un *écrit*[3], et n'a pas été conçu d'abord comme un discours de Jésus, bien moins encore en était-il la reproduction. Marc et Matthieu après lui ont transcrit la note de l'auteur primitif, comme une invitation à scruter les paroles mystérieuses du Sauveur, afin d'en tirer profit au moment voulu. Comme Marc ne cite pas Daniel, on ne peut lui prêter l'intention de renvoyer ses lecteurs au texte du prophète.

Quand les temps de « l'abomination » seront venus, les fidèles devront chercher leur salut dans la fuite : ceux qui seront en Judée

1. B. Weiss, *Mk.* 201 ; *E.* 139.
2. Cf. Ap. xiii, 18.
3. Holtzmann, 168.

n'auront qu'à se réfugier dans les montagnes. Il n'est pas dit que ces montagnes soient au-delà du Jourdain, et ce trait n'a pas été conçu en vue de la guerre des Romains, mais bien en vue des persécutions de l'Antéchrist. Marc lui-même n'a pas dû l'entendre de la guerre de Judée, mais de la crise qui précèdera immédiatement la parousie. Ce qu'il dit ensuite contredit à moitié la donnée de la source, et a encore moins de rapport aux événements de l'an 70. Il ne faudra pas que celui qui sera sur le toit de sa maison descende pour y rentrer et prendre ce dont il penserait avoir besoin, ni que celui qui sera dans la campagne revienne chez lui chercher son manteau. C'est, dit-on, qu'il faudra fuir sans perdre une seconde. Mais rien n'indiquait d'abord une nécessité si subite, et l'homme qui est sur le toit ne peut prendre la fuite en s'envolant dans les airs. Ces détails, qui ne s'accordent pas bien avec la fuite devant « l'abomination », ne seraient-ils pas en rapport avec l'idée de la parousie imprévue et instantanée? On les trouve ainsi dans un discours du Christ [1], que Marc a dû mettre à contribution [2], et qu'il combine avec le document apocalyptique, sans pousser bien loin le souci d'équilibrer les données qu'il emprunte de part et d'autre. Cette combinaison donne à penser que l'évangéliste n'entend pas décrire la fin de Jérusalem, mais la fin du monde et le grand désarroi au milieu duquel se produira la parousie. Ce qui faisait d'abord suite à l'avis de se réfugier dans les montagnes était la remarque sur les personnes qui se trouveraient particulièrement gênées en cette conjoncture, à savoir les femmes enceintes ou celles qui auraient des enfants à la mamelle [3].

La réflexion sur l'hiver et le sabbat appartient au même ordre d'idées : il serait fâcheux que l'on dût partir en hiver, parce que l'on souffrirait beaucoup d'être sans abri en cette saison, ou bien le jour du sabbat [4], parce que, cette circonstance ne permettant pas de faire une longue étape, on courrait le risque de ne pas échapper à l'ennemi. Le trait du sabbat est juif, ou pour le moins judaïsant. On ne le trouve pas dans Marc; mais il n'a pas dû être

1. Lc. xvii, 31.

2. J. Weiss, *Lk.* 558. L'hypothèse contraire est admise par B. Weiss, *Lk.* 569; Holtzmann, 395; Wernle, 16.

3. V. 17, à lire après v. 14.

4. Mt. 20. προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται ἡ φυγὴ ὑμῶν χειμῶνος μηδὲ σαββάτῳ.

imaginé par Matthieu, et il a chance d'être primitif. La leçon de Marc[1] : « Priez pour que cela n'arrive pas en hiver », a l'air d'être écourtée. On sent l'auteur qui, n'écrivant pas pour des habitants de la Palestine, s'est aperçu à temps que ses lecteurs n'avaient pas besoin qu'on les invitât à fuir dans les montagnes. Mais, s'il a supprimé la fuite, il peut aussi bien avoir supprimé le sabbat, que Matthieu, de son cò é, a pu conserver, comme il garde d'autres détails judaïsants, mais qu'il n'aurait pas ajouté de lui-même. Matthieu serait donc, en cet endroit, primitif relativement à Marc, soit que le texte de celui-ci ait été retouché après que le premier Évangile eut été écrit, soit plutôt que Matthieu ait connu la source de Marc et l'ait préférée à celui-ci. Dans ce cas, l'on devrait admettre aussi comme probable que le document apocalyptique avait trouvé place dans le recueil des discours évangéliques, et que le rédacteur du second Évangile l'avait déjà dans ce recueil[2], où Matthieu ensuite et Luc ont pu le lire.

Luc a traité assez librement le texte primitif, en continuant de tourner la pensée du lecteur vers la destruction de Jérusalem. C'est pourquoi il écrit non seulement que ceux qui seront en Judée devront se retirer dans les montagnes, mais que ceux qui seront à Jérusalem devront se hâter d'en sortir, tandis que ceux du dehors ne devront pas y entrer. Il ne dit rien de ceux qui seront sur le toit ou dans les champs, parce que ces détails s'harmonisaient encore moins avec son cadre qu'avec celui de Marc, et qu'il connaissait d'ailleurs leur vraie place. Il est très risqué de supposer à Luc une source particulière, qui aurait été rédigée au commencement du siège de Jérusalem, en un temps où les communications entre la ville et le dehors n'étaient pas absolument coupées[3]. La précision des détails concernant la fuite se comprend tout aussi bien, et même mieux, à une certaine distance des événements ; et si l'évangéliste ne signale pas expressément la destruction de Jérusalem et du temple, c'est

1. V. 10. προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος.

2. B. Weiss, *Mk.* 201. Mais cette circonstance ne prouve pas l'authenticité du document. Holtzmann, 284, admet ici une addition de Matthieu, conforme à v, 18 ; mais ce passage n'est pas non plus de l'évangéliste. Cf. I, 564-566.

3. J. Weiss, *Lk.* 607. Cet auteur va jusqu'à dire que la source de Luc pourrait bien être le χρησμός dont parle Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 5, 3), qui aurait décidé les chrétiens de Jérusalem à se retirer à Pella.

qu'il subit, sans le vouloir, l'influence de la source, où il n'en était pas question, et que peut-être il ne se soucie pas d'insister sur ce point. Ce qu'il dit des Juifs tués et emmenés en captivité s'entend très naturellement du sort de tous ceux qui ont péri dans le siège de Jérusalem, ou qui ont été pris quand la ville eut succombé. Il a voulu montrer dans ces événements la réalisation des anciennes prophéties, et il imite lui-même le style des prophètes pour parler de « ces jours de vengeance », de cette colère de Dieu contre son peuple [1], des nations qui foulent le sol où fut Jérusalem, en attendant que leur temps soit accompli [2]. La recommandation de prier, pour que la fuite n'eût pas lieu en hiver ou le jour du sabbat, n'avait plus de sens pour lui, et il l'a simplement omise.

Dans Marc et dans Matthieu, il s'agit de fuir devant l'épouvantable crise [3] que traverseront la Judée et l'univers entier; car, si la Judée se trouve être comme l'objet direct de la prophétie et le point central de la catastrophe, c'est le monde qui paraît devoir s'abîmer dans un suprême bouleversement. Le discours primitif n'annonçait ni la ruine totale de Jérusalem, ni la dispersion des Juifs ; encore moins indiquait-il que ces événements dussent être séparés de la fin du monde par un intervalle plus ou moins long. Suivant le cadre tracé par Daniel, dans la prophétie des semaines [4], il faisait plutôt entendre qu'il y aurait pour Jérusalem un temps relativement court de désolation, profanation religieuse et calamités de toutes sortes, qui se terminerait par l'apparition glorieuse du Messie. Ces jours seraient abrégés, parce que, sans cela, « toute chair », c'est-à-dire tous les hommes, et non seulement tous les Juifs, périraient, et que Dieu ne veut pas livrer à la mort tous les élus. Ceux-ci ont dû fuir au moment où a paru « l'abomination » ; mais la Judée ne sera pas seule à souffrir, et le monde entier sera en proie aux douleurs du grand avènement. C'est pourquoi Dieu, en considération de ses élus, dans leur intérêt, et non

1. Cf. Jér. xlvi (LXX, xxvi), 10; Soph. i, 15, dans le grec, et rapprocher Ap. vi, 17. Ss. omet ἐπὶ τῆς γῆς dans Lc. 23, et lit, v. 24, « en tout lieu », pour εἰς τὰ ἔθνη πάντα.

2. Dan. viii, 13 ; xii, 7 ; cf. Ap. xi, 2 ; xii, 14.

3. « La tribulation telle qu'il n'y en a pas eu depuis le commencement » vient de Dan. xii, 1.

4. Dan. ix, 24-27.

précisément à cause de leurs prières [1], voudra limiter le nombre des jours d'épreuve. En disciple de Paul, Marc insiste sur la vocation des élus [2]. Il ne semble pas non plus que, dans Luc, « le temps des Gentils » doive se prolonger beaucoup. Le temps dont il s'agit n'est pas, en effet, celui qu'il faudra pour les convertir [3], mais celui pendant lequel ils souilleront Jérusalem de leur présence, de leurs cruautés, de leur idolâtrie [4]. Quand la ville sainte sera tombée en leur pouvoir, « l'abomination de la désolation » sera vraiment réalisée ; mais leur domination aura un terme, et ce terme, comme celui des jours que Dieu abrège en faveur de ses élus, n'est pas autre que la fin du monde et l'apparition du Messie. On s'abstient seulement de dire qu'il est proche, parce que, depuis quelques années déjà Jérusalem est désolée, et que l'on ne considère pas cependant la fin comme tout à fait imminente.

Marc, xiii, 21. « Et alors, si quelqu'un vous dit : « Voici le Christ ici ! Le voici là ! » Ne le croyez pas. 22. Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, et ils feront des prodiges et des miracles, pour séduire, s'il était possible, les élus. 23. Quant à vous, prenez garde : je vous ai tout prédit. »

Matth. xxiv, 23. « Alors, si quelqu'un vous dit : « Voici le Christ ici ! » ou « là ! » ne le croyez pas. 24. Car il s'élèvera de faux Christs et de faux prophètes, et ils feront de grands prodiges et des miracles, de façon à séduire, si c'était possible, les élus mêmes. 25. Voilà que je vous l'ai prédit. 26. Si donc on vous dit : « Le voici dans le désert ! » ne sortez pas ; « Le voici dans l'intérieur (de la maison) ! » ne le croyez pas. 27. Car de même qu'un éclair sort de

Luc, xvii, 22. Et il dit aux disciples : « Viendront des jours où vous souhaiterez voir un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. 23. Et on vous dira : « Il est là ! — Il est ici ! » Ne bougez pas, n'y courez pas. 24. Car de même qu'un éclair, éclatant à un bout du ciel, brille jusqu'à l'autre bout, ainsi en sera-t-il du Fils de l'homme en son jour. 25. Mais il faut d'abord qu'il souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération. »

1. B. Weiss, *E.* 140, admet ce sens pour Mt. 22, mais non pour Mc. 20.

2. V. 20. διὰ τοὺς ἐκλεκτοὺς οὓς ἐξελέξατο.

3. Holtzmann, 406 ; Wernle, 16. L'indication de Lc. 24, équivaut à Mc. 20, non à Mc. 10.

4. B. Weiss, *Lk.* 622.

l'orient et brille jusqu'à l'occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Où sera le corps, là se rassembleront les vautours. »

Avant de décrire la fin du monde et la parousie, Marc fait donner aux disciples un conseil pris d'un autre discours sur le même sujet. Luc n'a pas reproduit ce conseil, parce qu'il a inséré plus haut le discours entier. Matthieu suit Marc, mais en le complétant par cet autre discours que Luc a gardé séparément. D'après le second Évangile, dans l'attente anxieuse où l'on sera touchant la venue du Messie, beaucoup de gens se présenteront en qualité de Christs ou de prophètes envoyés du ciel : faux Christs, faux prophètes [1]. Il viendront au nom de Dieu, et feront des miracles par la puissance du démon. Les élus eux-mêmes pourraient y être trompés, s'ils n'étaient prévenus de ce qui doit arriver. Dans le cadre de Marc et de Matthieu, ces faux Christs et ces faux prophètes ne peuvent guère être que des imposteurs juifs, dont les prestiges seraient de nature à éblouir jusqu'aux disciples de Jésus. Ils tiennent la place occupée, dans l'Apocalypse de Jean, par l'Antéchrist et son prophète [2]. Saint Paul aussi décrit le rôle de l'Antéchrist et la séduction qu'il exercera par des prodiges [3]. On a vu plus haut [4] comment Marc semble viser dans « l'abomination de la désolation » le personnage de l'Antéchrist. Il a plutôt en vue ici, comme au début de la prophétie [5], les précurseurs, on pourrait dire la monnaie de ce personnage satanique, et des manifestations qui ont déjà eu lieu de son temps. Les faux Christs et les faux prophètes dont il parle maintenant sont les mêmes qu'il a montrés d'abord se prévalant d'une mission divine, car il ne semble pas faire une distinction nette entre les séducteurs qu'il a mentionnés comme agissant avant, et ceux qu'i signale maintenant comme agissant pendant « l'abomination de la désolation ». Il a en vue la même catégorie de personnages menteurs et dangereux. Mais on ne voit pas pourquoi il se répète aussi gauchement, si ce n'est qu'il exploite successivement deux sources distinctes, complétant l'enseignement de l'une par celui de l'autre.

1. Mc. 22 (Mt. 24). φευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται. D a seulement ψευδοπροφῆται.
2. Ap. xiii.
3. II Thess. ii.
4. P. 419.
5. V. 6 ; *supr.* p. 409.

Matthieu, à son tour, suit Marc et reproduit le passage dont Marc s'était inspiré, sans s'inquiéter de ce que cette répétition met d'incohérence dans le développement. Marc avait détourné l'indication de la source, touchant les fausses annonces de l'apparition messianique, vers de faux Christs et de faux prophètes en qui on ne devrait pas croire. Matthieu retient cette application et donne ensuite, probablement dans sa forme primitive, l'avertissement concernant les faux bruits de manifestation messianique, entendus par lui de la parousie du Seigneur. Le discours primitif paraît s'être référé à la conception juive du Messie caché, tenu en réserve jusqu'au temps de sa révélation au monde [1]. Le désert était consacré par le souvenir de Moïse, d'Élie, de Jean-Baptiste. C'était aussi, en ce temps-là, l'endroit où se préparaient les révoltes contre l'autorité romaine [2]. Mais qu'on dise le Messie retiré au désert, ou caché dans une maison, cette annonce ne sera pas vraie, et il n'y faudra pas croire, ni se déranger pour cela. Quand le Fils de l'homme apparaîtra, on n'aura pas besoin de s'avertir mutuellement pour se rendre à l'endroit où il se sera montré. De même qu'un éclair illumine d'un seul coup tout l'horizon, ainsi le Fils de l'homme sera visible pour tous en même temps [3], et les élus n'auront aucune difficulté à le rejoindre. Ce sera comme dans le proverbe : « Où est le cadavre, là s'assemblent les vautours [4] », sans qu'un mot d'ordre leur soit donné. Il s'agit d'une comparaison, et le cadavre ne figure pas plus le Christ que les vautours ne figurent les élus. Les fidèles du Christ n'auront pas besoin de le chercher, ils seront immédiatement réunis à lui [5]. Perspective qui est bien celle de l'enseignement évangélique, mais non celle du grand discours apocalyptique. Elle ne comprend ni temps d'épreuves, ni faux Christs ; elle écarte l'hypothèse de signes on d'avertissements pré-

1. Holtzmann, 284. Cf. Schürer, II, 531-532. Idée exprimée Jn. vii, 27.

2. Holtzmann, *loc. cit.*

3. V. 27. οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

4. V. 29. ὅπου ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί. Cf. Job, ix, 26; xxxix, 30.

5. Jülicher, II, 134-135. L'application de B. Weiss, *E.* 141 : « Le Messie sera partout où il y aura un objet de son jugement », paraît forcée, eu égard au contexte de Matthieu, où il s'agit de trouver le Christ. De même, l'hypothèse de Wellhausen, *Mt.* 126, qui se demande si les vautours ne seraient pas les faux prophètes de Mt. 24.

liminaires, et présente l'avènement messianique à la fois comme imminent et comme immédiat. Cette annonce de la parousie anticipe d'ailleurs sur le troisième tableau apocalyptique.

Luc a dû reconnaître le procédé de Marc, et il a évité l'amalgame un peu confus de Matthieu. Mais on a pu voir déjà [1] que, dans l'endroit où il place le discours de Jésus sur l'avènement messianique, il ne s'est pas défendu d'arranger la mise en scène et de rédiger un exorde de sa façon, qu'il présente en manière de réponse à une question des pharisiens. Comme l'instruction s'adressait aux disciples, il revient à eux moyennant une reprise aussi facile qu'artificielle, et il fait parler Jésus comme il convient pour calmer l'impatience anxieuse des chrétiens à l'égard de la parousie. Un temps viendra où les disciples s'exaspèreront dans l'attente du règne de Dieu, et souhaiteront voir luire ne serait-ce qu'un seul jour du Fils de de l'homme, c'est-à-dire du Messie glorieux. Les jours dont on parle ne peuvent être ceux que Jésus passe maintenant avec ses disciples [2], mais ceux qui commenceront avec son apparition pour le grand jugement. Il n'est pas dit que le désir des disciples sera excité par les angoisses de la situation pénible où il se trouveront. L'évangéliste a pu le penser, mais il est surtout préoccupé du retard de la parousie, et c'est ce retard qui est censé devoir provoquer l'ardeur du désir. Il est possible que cette nouvelle entrée en matière vienne encore de l'évangéliste, et que la source, après une question des disciples sur le temps où arriverait le royaume de Dieu, ait contenu d'abord une déclaration sur le jour et l'heure que le Père seul connaît [3], puis ce qu'on lit maintenant, dans Luc et dans Matthieu, sur le Christ et le royaume qui se manifestent inopinément sans que rien les annonce.

Ce que Luc dit des souffrances du Christ, qui doivent précéder sa manifestation dans la gloire, est une interpolation manifeste [4],

1. *Supr.* p. 401.

2. Ewald, *ap.* B. Weiss, *Lk.* 566. C'est aussi l'interprétation commune des anciens, défendue par Maldonat, II, 307 : « Magnopere, si possent, emerent diem unum ex multis, quos tunc haberent, quibus Christum quoties vellent videre et colloqui cum eo possent et doceri ab eo, fideque confirmari, nec tamen habituros. »

3. Mc. 32; Mt. 36.

4. Wellhausen, *Lc.* 96, la trouve très naturelle : puisque le Messie chrétien doit apparaître sur les nuées, il faut qu'il meure d'abord ! Et cette logique

qui coupe la suite des idées et ne fait que rendre plus sensible au critique moderne l'absence de cette prévision dans le discours primitif. L'évangéliste a voulu marquer les conditions réelles de l'entrée du Christ dans son règne. Mais la mort du Sauveur ne tenait aucune place dans la perspective du discours, qui pouvait s'entendre d'une manifestation subite de la gloire messianique dans la personne de Jésus lui-même. Comme Jésus y emploie constamment la formule « Fils de l'homme », des auditeurs non prévenus auraient pu ne pas se douter qu'il était le Messie dont il parle. Cette instruction, d'ailleurs, n'est pas datée, et elle pourrait être antérieure à la confession de Pierre. Quoi qu'il en soit, Luc, qui en a le mieux conservé l'ordonnance première, n'a pu s'empêcher d'en élargir la perspective en y introduisant l'annonce de la passion et la prévision d'un retard pour le grand avènement. Peut-être a-t-il inséré la prophétie de la passion, où il se copie lui-même [1], à la place occupée d'abord par la comparaison du cadavre et des vautours, qu'il a comprise, à ce qu'il semble, autrement que Matthieu, et dont il a voulu faire la conclusion du discours.

Marc, xiii, 24. « Mais en ces jours-là, après cette tribulation, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, 25. les étoiles tomberont du ciel, et les puissances qui (sont) dans les cieux seront ébranlées. 26. Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans les nuées, avec grande puissance et majesté. 27. Et alors il enverra les anges, et rassemblera les élus des quatre vents, depuis l'extré-

Matth. xxiv, 29. « Et aussitôt après la tribulation de ces jours, le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel, et les puissances des cieux seront ébranlées ; 30. et alors apparaîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme, et toutes les tribus de la terre se lamenteront et verront le Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel, avec puissance et majesté. 31. Et il enver-

Luc, xxi, 25. « Et il y aura des signes dans le soleil, la lune et les étoiles ; et sur la terre une angoisse des nations éperdues devant le fracas de la mer et des flots, 26. les hommes expirant de frayeur et d'inquiétude pour ce qui doit arriver à l'univers. Car les vertus des cieux seront ébranlées. 27. Et alors on verra le Fils de l'homme venant dans une nuée, avec grande puissance et majesté. 28. Et quand

permet d'attribuer le discours entier à la tradition chrétienne. Noter, d'ailleurs, que Lc. xvii, 24, ne représente pas le Christ sur les nuées.

1. Cf. v. 25 et ix, 22; *supr.* p. 15.

mité de la terre, jusqu'à l'extrémité du ciel. »	ra ses anges avec une trompette éclatante, et ils rassembleront les élus des quatre vents, depuis une extrémité du ciel jusqu'à l'autre. »	ces choses commenceront à arriver, reprenez courage et levez la tête, parce que votre délivrance approche. »

La formule : « Mais en ces jours-là [1] », se réfère aux « jours » de la grande tribulation [2], par dessus l'avertissement concernant les faux Messies. Après l'intercalation qu'il avait pratiquée, Marc a dû rajuster sa transition, et n'a pu se contenter d'écrire : « après cette tribulation ». On peut douter que l'évangéliste se soit proposé de ne pas établir un lien trop étroit entre les malheurs de la Judée et le bouleversement de l'univers [3] : ce n'est pas précisément des malheurs de la Judée qu'il a parlé auparavant, mais d'une crise dont le rapport avec les événements de l'an 70 n'est pas marqué dans son texte, si tant est qu'il ait été nettement défini dans sa pensée. Son idée ne semble pas différer de celle que Matthieu exprime dans la formule [4] : « Aussitôt après la tribulation de ces jours », soit que le rédacteur du premier Évangile suive ici la source, soit qu'il ait de lui-même corrigé la formule un peu gauche de Marc. Luc s'abstient de toute indication, la consommation des choses devant venir après « le temps des Gentils » ; comme il n'a pas les passages introduits par Marc et par Matthieu entre le deuxième et le troisième registre du tableau apocalyptique, et qu'il vient de dater la fin, il n'a pas besoin de marquer la circonstance du temps en commençant d'expliquer le dernier bouleversement. Nonobstant cette omission, le cadre de Luc ne laisse pas d'être à la fois plus large et mieux défini que celui des deux autres Synoptiques [5].

La description du désordre qui se manifeste dans les cieux est en rapport avec les connaissances astronomiques du temps, et s'inspire des anciennes prophéties [6]. Le soleil et la lune, les deux grands

1. V. 24. ἀλλὰ ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην.
2. Vv. 19-20; *supr.* p. 418.
3. B. Weiss, *Mk.* 203.
4. V. 29. εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμέρων ἐκείνων.
5. Cf. B. Weiss, *Lk.* 623.
6. Cf. Is. xiii, 10; xxiv, 21, 23; xxxiv, 4; Jér. iv, 23; Éz. xxxii, 7-8; Jo. ii, 10; iii, 3-4; Soph. i, 15-16; Hag. ii, 6, 21; Ap. vi, 12-14; II Pier. iii, 10.

luminaires que Dieu a créés au commencement du monde, s'obscurciront. Les étoiles, et il ne s'agit pas d'étoiles filantes, tomberont du ciel. Les puissances des cieux qui doivent être ébranlées ne sont pas les forces cosmiques [1], ou les lois du monde physique [2], entités qu'ignore la langue de la Bible, ni les anges [3], que l'on va voir occupés à recueillir les élus au milieu de la confusion universelle, mais les astres et les constellations en général, d'après la conception populaire qui attribue à chaque étoile ou constellation une sorte d'existence personnelle, qu'on ne doit pas confondre avec la réalité matérielle des corps célestes. La chute des étoiles est la conséquence de l'ébranlement qui se produit dans tout le ciel.

Au milieu de ce chaos ténébreux, le Fils de l'homme apparaîtra, porté sur les nuées [4], plein de force et de majesté ; en même temps, il enverra les anges [5] recueillir les élus à travers le terrible chaos où s'abîment, comme avant qu'ils fussent créés, les cieux et la terre. Les quatre vents désignent les quatre points cardinaux et les quatre parties du monde [6]. La terre, suivant l'opinion commune, fondée sur les apparences, est censée recouverte par la coupole des cieux, et avoir pour limites l'horizon. Cette mise en scène à grand fracas est toute différente de l'apparition subite et lumineuse qui est indiquée dans la comparaison de l'éclair. Au lieu du jet de lumière qui se répand instantanément par toute la terre, au lieu du Juge qui ravit à lui les justes et abandonne les méchants à leur châtiment, c'est le Roi divin, planant sur le monde en ruine et employant les esprits célestes à la recherche des élus. Rapprochées l'une de l'autre, les deux images se heurtent et se contredisent. On devrait dire au moins qu'elles représentent des étapes diverses de la pensée et de l'enseignement du Christ ; mais il est infiniment plus pro-

1. Keil, Nösgen, *ap.* B. Weiss, *Mk.* 203.
2. Meyer, Arnoldi, *ap.* Schanz, *Mt.* 486.
3. Opinion commune des anciens.
4. Mc. 26. καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης. Mt. 30. καὶ ὄψονται τ. υ. τ. ἀ. ἐ. ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μ. δ. καὶ δόξης πολλῆς. Lc. 27. κ. τ. ὄ. τ. υ. τ. ἀ. ἐ. ἐν νεφέλῃ μ. δ. κ. δ. π. Cf. Dan. vii, 13 (LXX). καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο. Théodotion : κ. ἰ. μετὰ τ. ν. τ. ο. ὡ. υ. ἀ. ἐρχόμενος.
5. Les anges ne sont peut-être pas toute la δύναμις qui environne le Christ (B. Weiss, *E.* 142), mais ils en font certainement partie.
6. Cf. Dan. xi, 4 ; Ps. xix, 7 ; Mt. viii, 11.

bable qu'une seule des deux appartient à la tradition de l'Évangile, et l'autre à la tradition apocalyptique. Peut-être est-ce pour avoir senti l'incompatibilité de ces deux représentations, que Luc, qui a commencé par joindre aux signes célestes le bruit terrifiant de la mer [1], coupe court à la description de Marc, se contente de montrer le Christ sur les nuées, et remplace ce que Marc dit du rôle des anges et du rassemblement des élus par un mot d'exhortation et d'espérance qui anticipe sur la comparaison du figuier [2]. Il va sans dire que, dans l'apocalypse juive, « le Fils de l'homme » dont il s'agit était le Messie, mais non Jésus.

Matthieu fait apparaître, avant le Fils de l'homme, « le signe du Fils de l'homme [3] », qui jette dans la consternation tous les peuples du monde. Ce détail peut être regardé comme une surcharge, le rédacteur ayant ajouté au texte qui lui est commun avec Marc un élément pris d'ailleurs ; mais il est possible aussi que Marc ait omis ce trait comme accessoire. Matthieu, se souvenant de la question posée d'abord par les disciples, aurait-il voulu y donner une réponse directe [4] ? Il est permis d'en douter, puisque le rapport de cette donnée avec la question n'est pas autrement indiqué. Ce qui est frappant et incontestable, c'est la ressemblance de ce passage avec divers endroits de l'Apocalypse [5]. On a supposé [6] que l'évangéliste aurait emprunté à ce livre [7] la citation de Zacharie [8].

1. Cf. Is. v, 30 (LXX).

2. Que Luc ait ici une source particulière (B. Weiss, *Lk.* 624), et d'origine judéochrétienne (J. Weiss, *Lk.* 610), rien ne le prouve : il y a paraphrase du tableau apocalyptique, et on ne voit pas pourquoi cette paraphrase serait plutôt d'un rédacteur antérieur à l'évangéliste que de Luc lui-même. Le mot ἀπολύτρωσις (v. 28) ne se rencontre que dans Paul et dans l'Épître aux Hébreux ; il ne vise pas les persécutions dont a souffert la communauté judéochrétienne (J. Weiss, *loc. cit.*), mais la « grande détresse » et les terreurs dont on vient de parler (vv. 23, 26).

3. V. 30. καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ (D, τοῦ ἐν οὐρανοῖς).

4. Holtzmann, 283, 284; Schanz, *Mt.* 486.

5. Ap. i, 3 : cf. xii, 1-3 ; xv, 1.

6. B. Weiss, *Mt.* 410.

7. Ap. i, 7.

8. Zach. xii, 10. Ss. lit ainsi Mt. 30 : « Et alors apparaîtra le signe du Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel » etc., sans la citation de Zacharie. Le texte hébreu : « Ils regarderont vers moi, qu'ils ont percé », est certaine-

En tout cas, ce n'est pas l'Apocalypse qui dépend de l'Évangile, et il est peu probable que Matthieu s'inspire directement de Zacharie : resterait l'hypothèse d'une source commune à l'évangile et à l'Apocalypse [1].

On a pu se demander également si le signe du Fils de l'homme était à distinguer de son apparition sur la nuée. La construction de la phrase n'exclut pas rigoureusement l'hypothèse négative [2], et la question serait tranchée si Matthieu avait cité le texte de Zacharie comme il est dans l'Apocalypse : « Et toutes les tribus de la terre se lamenteront *sur lui.* » Mais l'omission, probablement voulue, du complément : « sur lui », donnerait plutôt à croire que le signe représente, dans la pensée de l'évangéliste et dans l'économie de la description, un objet distinct, quelque apparition lumineuse [3], peut-être une grande croix, comme l'ont pensé plusieurs Pères de l'Église [4], et comme l'Évangile de Pierre [5] en introduit une dans le récit de la résurrection. La mention de la trompette [6] pourrait être encore une réminiscence de l'Apocalypse [7] ; mais déjà saint Paul parle de la trompette du jugement [8], qui paraît ainsi avoir appartenu à la tradition apocalyptique, fondée peut-être en ce point sur un passage d'Isaïe [9]. Matthieu ne veut pas dire que tous les anges seront pourvus de trompettes, mais que la trompette donnera le signal de leur intervention pour le rassemblement des élus.

ment fautif. Le contexte réclame εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. On ne saurait dire quel fait historique est visé en cet endroit. L'ensemble de l'oracle est rapporté par les critiques au temps de la domination grecque. Quelques-uns pensent que le personnage assassiné serait le grand-prêtre Onias III (+ 170). Voir Marti, *Dodekapropheton*, 447.

1. On pourrait songer à quelque targum ou version autre que les Septante. Cf. Merx, II, i, 348-352.
2. Admise par B. Weiss, *E.* 141.
3. Holtzmann, 289 ; Schanz, *Mt.* 687.
4. Depuis Cyrille de Jérusalem. « Communis fuit semper opinio, crucem signum Filii hominis appellari, eamque in cœlo aut in aere, Christo veniente, quasi ejus vexillum apparituram esse. » Maldonat, I, 481.
5. V. 39 du fragment connu.
6. V. 31. καὶ ἀποστελεῖ τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ σάλπιγγος μεγάλης.
7. Ap. viii, 2.
8. 1 Cor. xv, 52. ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι· σαλπίσει γάρ. I Thess. iv, 16. ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ.
9. Is. xxvii, 13.

Les Synoptiques ne suggèrent pas l'idée d'un règne terrestre du Christ entouré de ses élus, ceux-ci étant recrutés de toutes parts au moment même où le ciel et la terre tombent en confusion. Mais la comparaison de l'Apocalypse [1] invite le commentateur à ne pas écarter trop absolument cette hypothèse. Le cadre du discours ne comporte pas la description du bonheur des saints, et il serait tout à fait conforme à l'esprit du document apocalyptique d'admettre la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre, comme il est tout à fait conforme à l'esprit de l'Évangile d'admettre que le royaume de Dieu apparaîtra et se constituera sur la terre purifiée. Les anciens prophètes, en annonçant le jour du grand jugement, parlaient déjà de ténèbres et d'un bouleversement des astres. La tradition apocalyptique n'a fait qu'accentuer matériellement ces traits de leurs descriptions, qui ne semblent pas avoir été sans rapport avec les mythes cosmogoniques [2]. Chez les prophètes, comme dans l'Évangile et les apocalypses, le jugement de Dieu et la transformation de l'univers sont entrevus dans un prochain avenir.

Marc, xiii, 28. « Apprenez du figuier une comparaison : lorsque ses branches deviennent déjà tendres, et qu'il pousse des feuilles, vous savez que l'été est proche. 29. Ainsi vous-mêmes, quand vous verrez arriver ces choses, sachez qu'il est tout près, aux portes.

30. Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. 31. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. »

Matth. xxiv, 32. « Apprenez du figuier une comparaison : lorsque ses branches deviennent déjà tendres, et qu'il pousse des feuilles, vous savez que l'été est proche. 33. Ainsi vous-mêmes, quand vous verrez tout cela, sachez qu'il est tout près, aux portes.

34. Je vous (le) dis en vérité, cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé. 35. Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. »

Luc, xxi, 29. Et il leur dit une comparaison : « Regardez le figuier et tous es arbres. 30. Quand vous voyez qu'ils commencent à bourgeonner, vous connaissez par vous-mêmes que l'été est proche. 31. De même, quand vous verrez ces choses arriver, vous saurez que le royaume de Dieu est proche. 32. Je vous dis en vérité que cette génération ne passera pas que tout ne soit arrivé. 33. Le ciel et la erre passeront, mais mes paroles ne passeront point. »

1. Ap. vi, 12-17, xx-xxi, 2.
2. Cf. *Mythes babyloniens*, 38-39.

La comparaison tirée du figuier paraît être la conclusion naturelle de la description apocalyptique : quand on voit pousser les feuilles du figuier, on dit que l'été n'est pas loin ; de même, lorsqu'on verra se produire les faits qui viennent d'être annoncés, non la parousie, ce qui n'aurait aucun sens, mais tous les préliminaires de l'apparition finale, depuis « l'abomination de la désolation [1] », jusqu'au bouleversement des astres, on pourra être assuré que le Fils de l'homme va venir, et le royaume des cieux se manifester. Luc, en ajoutant « tous les arbres » au figuier, émousse la pointe de la comparaison, vu que tous les arbres ne produisent pas leurs feuilles en même temps [2]. Les préliminaires de la parousie et la parousie elle-même semblent devoir s'accomplir très prochainement, puisque « la génération présente ne passera pas que tout cela ne soit arrivé [3] ». « L'abomination de la désolation », qui caractérise le sort futur de la ville sainte, précède immédiatement l'avènement glorieux du Christ ; les deux faits sont corrélatifs, le premier introduisant et provoquant, pour ainsi dire, le second, et le second réparant le scandale du premier. Qui aura vu celui-ci pourra donc s'attendre à voir celui-là, et cette attente a toute chance de n'être pas trompée. « Le ciel et la terre passeront, mais les paroles » qui viennent d'être dites sur le prochain avènement du Fils de l'homme « ne passeront pas [4] », elles ne manqueront pas de s'accomplir, et leur effet demeurera éternellement. La profanation de Jérusalem et la fin du monde sont donc prédites simultanément, comme des faits qui seront voisins l'un de l'autre et presque mêlés ensemble. Avant cette déclaration solennelle, Luc a mis une formule d'introduction : « Et il leur dit une comparaison ». Cette reprise ne vient probablement pas de ce que le rédacteur avait quitté Marc pour

1. Mc. 14 ; Mt. 15 ; Lc. 20 ; *supr.* pp. 418-420.

2. Jülicher, II, 3. Dans la formule : ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν (Mc. 28 ; Mt. 32), παραβολή ne désigne pas l'image providentielle de la parousie, mais la comparaison qui suit, comme l'entend Luc.

3. Mc. 30. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη μέχρις οὗ (Mt. 31, Lc. 32. ἕως ἂν) πάντα γένηται.

4. Mc. 31. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται (Mt. 35. παρελεύσεται), οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται (Mt. 35, παρέλθωσιν. ℵ omet Mt. 35). Cf. Mt. v, 18. Wellhausen, *Mc.* 114, regarde Mc. 28-37, comme une glose chrétienne postérieure à l'an 70 ; mais le caractère de compilation ne paraît pas moins évident pour cette finale que pour le corps du discours. Wellhausen (*Mt.* 131, 133) croit pouvoir faire dériver de Mc. 34, la parabole des Talents.

une autre source [1], et retrouve maintenant le second Évangile, mais de ce qu'il rejoint Marc, après avoir placé à la fin du dernier tableau apocalyptique un développement de sa façon [2].

L'assertion absolue touchant les paroles qui ne passeront pas est dans le ton ordinaire des apocalypses, bien plus que dans celui de l'Évangile. Ce n'est pas Jésus qui a parlé ainsi de son enseignement, et l'on peut croire que le voyant, premier auteur du discours apocalyptique, faisait parler Dieu lui-même, non le Christ. Les anciens commentateurs ont bien senti la difficulté que présente l'interprétation de ce passage, entendu comme une prédiction rigoureuse, et les solutions plus ou moins artificielles qu'ils y apportent se sont perpétuées dans l'exégèse catholique. Les uns ont pensé que « la génération » dont parle Jésus est celle des hommes qui verront la ruine de Jérusalem [3], mais qui ne sont pas pour cela destinés à voir la fin du monde. Plusieurs autres, parmi lesquels Jean Chrysostome, ont supposé qu'il s'agissait de la génération des fidèles, c'est-à-dire de l'Église, qui doit durer jusqu'à la fin des temps. Saint Jérôme entend par « cette génération » le genre humain, et Maldonat le monde entier [4]. D'autres enfin ont vu dans « cette génération » le peuple juif, et l'on a même trouvé un double sens au mot « génération », qui désignerait à la fois les Juifs contemporains de Jésus, futurs témoins de la ruine de Jérusalem, et le peuple juif qui subsistera jusqu'à la fin des siècles ; ou bien l'on a dit que « cette génération » était, selon la lettre, la génération contemporaine du Sauveur, et figurativement le genre humain, ou les hommes des derniers temps ; ou bien on s'est rejeté sur le triomphe spirituel du Christ dans l'Église ; ou bien encore sur le caractère conditionnel des prophéties, dont l'accomplissement est subordonné à l'évolution de l'histoire [5]. Vains efforts pour

1. J. Weiss, *Lk.* 610.

2. Peut-être a-t-il voulu aussi rectifier la formule un peu insolite de Marc. B. Weiss, *Lk.* 625, admet assez gratuitement que Luc représente en ce point le document primitif. Lc. 29, Ss. lit : « Et il leur dit cette parabole. » Lc. 30. βλέποντες ἀφ'ἑαυτῶν manque dans D, Ss., et pourrait venir de xii, 57 (Wellhausen, *Lc.* 119).

3. « Sed eos Origenes simplices appellat. » Maldonat, I, 482.

4. « Verus sensus videtur esse, adeo certa esse quae Christus praedixerat, ut non ante finiendus sit mundus, quam evenerint. » *Loc. cit.*

5. B. Weiss, *LJ.* II, 449. Mais à quoi bon affirmer si absolument une chose si conditionnelle ?

échapper à l'évidence d'un texte parfaitement clair en lui-même, et qui ne devient obscur que par le préjugé des interprètes.

Marc, xiii, 32. « Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges dans le ciel, ni le Fils, mais (seulement) le Père. »

Matth. xxiv, 36. « Quant à ce jour et à l'heure, personne ne les connaît, pas même les anges des cieux, ni le Fils, mais (seulement) le Père. »

Luc a omis ce qu'on lit dans Marc et dans Matthieu touchant l'incertitude du jour et de l'heure du grand avènement. On a supposé qu'il n'avait pas voulu laisser croire que le Fils de Dieu ignorât le jour du jugement ; ou bien qu'il avait perçu une sorte de contradiction entre ce qui était dit de la génération présente, destinée à voir la consommation des choses, et ce qu'il lisait ensuite touchant l'incertitude du jour et de l'heure [1] ; ou enfin qu'il se réservait d'énoncer la même idée, au commencement des Actes, par la bouche du Christ ressuscité : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité [2]. » Ces hypothèses ne s'excluent pas mutuellement, et il peut y avoir une part de vérité dans chacune d'elles [3]. La formule des Actes, au lieu de présenter directement la date de la parousie et du jugement comme le secret du Père, insiste sur ce que les disciples n'ont pas le droit de la connaître, laissant plutôt entendre que le Fils ne l'ignore pas. Il est vrai que, dans ce passage, celui qui parle est le Christ ressuscité, non plus Jésus accomplissant, dans les conditions de sa vie mortelle, son œuvre de rédemption. Mais on a pu voir déjà que, dans l'endroit de l'Évangile où la question « quand » est posée de manière spéciale à propos du grand avènement, Luc [4] semble éviter une réponse directe, et en construire une avec ce qu'il lisait un peu plus loin, dans sa source, touchant le caractère subit et imprévu de la parousie. Comme ces considérations suivent, dans Matthieu, la parole sur l'incertitude du jour et de l'heure, on peut supposer, qu'il en était déjà ainsi dans la source, où Marc lui même aurait pris la parole, en

1. J. Weiss, *Lk.* 611.
2. Act. i, 7.
3. Cf. Holtzmann, 407.
4. xvii, 20 ; *supr.* p. 402.

laissant le reste, qui ne s'accorde pas avec le discours apocalyptique. La parole n'est pas non plus dans l'esprit du discours, et il n'est pas naturel que celui qui dit avec tant d'assurance que ses paroles ne passeront pas, ignore la date du grand avènement [1]. Cependant, savoir que la parousie est proche, et ne pas savoir le jour où elle se produira, sont choses conciliables. Au point de vue réel, il est aisé de concevoir comment Jésus, enseignant que le royaume de Dieu était très proche, et qu'il arriverait à l'improviste, a pu et même a dû dire que le Père seul savait le jour et l'heure, et que c'était une raison de plus pour se tenir prêt.

Interrogé sur l'époque précise de l'avènement messianique, Jésus a déclaré sans ambages que c'était le secret du Père céleste, et que la seule chose qu'il pût garantir était que le royaume des cieux apparaîtrait bientôt et inopinément, sans qu'on eût pu le prévoir, sans que la très grande majorité des hommes y eût seulement pensé. Dans la forme que lui a donnée Marc [2], la déclaration semble accuser une préoccupation apologétique, comme si on voulait justifier le Christ de n'avoir pas indiqué le temps d'un avènement que l'on voit tarder, en alléguant que, d'après Jésus lui-même, c'est un point que les anges ignorent, et que le Messie pouvait bien ignorer aussi. Dans les circonstances de la prédication évangélique, la simple assertion du secret du Père devait suffire [3], et l'emploi absolu du mot Fils, pour désigner le Sauveur n'appartient pas au langage de Jésus ni à celui de la tradition évangélique primitive [4]. S'il n'avait pas été ajouté par l'évangéliste, c'est le passage tout entier qui deviendrait suspect. Marc n'a fait d'ailleurs qu'accentuer l'idée exprimée par Jésus lui-même.

Les mots : « ni le Fils », manquent dans la plupart des témoins [5] de Matthieu, manuscrits et versions, mais un certain nombre des plus anciens [6] le contiennent. L'omission peut être plus facile à expliquer que l'addition. Si les témoins de Marc n'offrent pas la

1. Cf. Holtzmann. *NT*. I, 328-329.

2. V. 32. περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδέ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ.

3. οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ. Le surplus n'a-t-il pas un peu l'air d'une glose ? Cf. Dalman, I, 159.

4. Sur l'autre passage où on le trouve, Mt. xi, 27 ; Lc. x, 22, cf. I, 909.

5. Entre autres Ss.

6. ℵBD, mss. lat.

même divergence, c'est que le second Évangile a été moins lu et copié que le premier. La tournure même de la phrase et l'addition du mot « seul [1] » montrent que le rédacteur du premier Évangile ne se proposait pas d'atténuer la leçon de Marc, et qu'il n'attribuait pas non plus au Christ, dans l'exercice de son ministère, la connaissance du jour où aurait lieu le dernier avènement.

La plupart des commentateurs chrétiens, tant anciens que modernes, n'ont pas pris à la lettre cette déclaration du Christ. Ils disent que Jésus a professé l'ignorance sur ce point, ou parce qu'il n'avait pas à le révéler, et se disait ignorant de ce qu'il ne devait pas faire connaître ; ou parce qu'il l'ignorait dans son corps mystique, l'Église ; ou parce qu'il ne le connaissait pas encore par expérience ; ou parce que, tout en le connaissant dans son humanité, il ne le connaissait pas à titre d'homme ; ou parce qu'il n'appartient pas au Fils et à l'Esprit, en vertu de leur caractère personnel, de connaître ce qu'il savent d'ailleurs par communication du Père [2]. Toutes ces subtilités se ramènent, bon gré mal gré, à l'hypothèse d'une restriction mentale. Il semble que, dans les premiers siècles, certains auteurs n'aient pas répugné à l'idée d'une ignorance réelle. Saint Irénée [3] paraît admettre que le Christ, comme homme, ignorait le jour du jugement. Origène [4] ne trouve rien à dire à cette opinion, bien qu'il en préfère une autre, d'ailleurs insoutenable [5]. Les Pères grecs qui eurent les premiers à combattre les ariens, et d'abord saint Athanase [6], répondirent à ceux qui alléguaient ce passage contre la consubstantialité du Verbe et la divinité du

1. V. 36. π. δ. ἡ. ἐ. καὶ ὥ. ο. ο., οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, [οὐδὲ ὁ υἱός,] εἰ μὴ ὁ πατὴρ μόνος.

2. « Major pars antiquorum auctorum existimavit Christum ignorasse diem judicii, non quod re vera ignoraverit, sed quod fecerit ut nos ignoraremus, quod nobis revelare noluerit, quod ejus corpus, id est Ecclesia, ignoraverit... Alii interpretati sunt ignorasse diem judicii, id est nondum expertum fuisse... Non... negat Christus se etiam hominem diem judicii scire, sed negat scire eo titulo quod homo sit..... Indicat, quod magis est, se non solum ut hominem, sed etiam ut Deum, modo quodam diem judicii ignorare : non quod ignoret, sed quod non ipsius sit officium scire. » Maldonat, I, 483-484.

3. *Ap.* Tischendorf, I, 163.

4. *In Matth.* XXX.

5. Défaut de connaissance expérimentale (*supr.* n. 2).

6. Cf. *Ct. Ar.* III, 43-46. Témoignages dans Schell, *Katholische Dogmatik*, III, 144-145, et *Revue du Clergé français*, XXXV, 352-356 (15 juillet 1903).

Christ, que le Sauveur n'ignorait pas comme Dieu le jour du jugement, mais qu'il l'ignorait dans son humanité. La même opinion a été reprise par quelques théologiens modernes. Inutile d'observer que c'est encore une hypothèse théologique, non l'interprétation historique du passage en question. Rien n'invite à penser que Jésus ait conscience de posséder, à un étage supérieur et divin de son être, la connaissance de ce qu'il dit ignorer d'après les conditions de l'étage inférieur et humain.

Ce n'est pas, et sans doute ce ne pouvait pas être sous les traits de l'histoire à venir, que le tableau de sa gloire s'est déroulé devant son imagination, mais bien sous ceux que les meilleures espérances des anciens prophètes et la tradition de son peuple fournissaient aux aspirations de son âme et aux prévisions de son intelligence. De là cette annonce d'une grande manifestation, terrible et glorieuse, dans un avenir très rapproché, cette idée d'un jugement s'exerçant à la fois sur tous les hommes dans la régénération du monde. Telles sont les formes particulières qu'à dû prendre dans son esprit l'idée de la justice absolue de Dieu s'exerçant en faveur des élus, par le ministère de celui qui était prédestiné au rôle de Messie libérateur.

Matth. xxiv, 37. « Et comme (furent) les jours de Noé, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. 38. Car, de même que, dans les jours d'avant le déluge, on mangeait et on buvait, on prenait femme et l'on était épousée, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, 39. et qu'on ne connut pas le déluge avant qu'il arrivât et emportât tout le monde, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. 40. Alors deux (hommes) seront

Luc, xvii, 26. « Et comme il est arrivé dans les jours de Noé, ainsi en sera-t-il aux jours du Fils de l'homme. 27. On mangeait, on buvait, on prenait femme et l'on était épousée, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et où le déluge vint les détruire tous. 28. Pareillement, comme il est arrivé dans les jours de Lot : on mangeait, on buvait, on achetait, on vendait, on plantait, on bâtissait; 29. et au jour où Lot sortit de Sodome, il tomba du ciel une pluie de feu et de soufre qui les détruisit tous; 30. de même en sera-t-il au jour où le Fils de l'homme sera révélé. 31. En ce jour là, que celui qui sera sur le toit et dont les meubles seront à la maison, ne descende pas pour les prendre ; et que celui qui sera aux champs ne retourne pas à ce qu'il aura (laissé) derrière lui. 32. Souvenez-vous de la femme de Lot. 33. Quiconque cherchera à

dans les champs : l'un sera pris, et l'autre laissé. 40. Deux (femmes) seront à moudre à la meule : l'une sera prise, et l'autre laissée. »

sauver sa vie la perdra ; et quiconque l'aura perdue la sauvera. 34. Je vous (le) dis, cette nuit-là, deux seront dans un lit : l'un sera pris, et l'autre laissé. Deux (femmes) seront à moudre ensemble ; l'une sera prise, et l'autre laissée. » 37. Et prenant la parole, ils lui dirent : « Où, Seigneur ? » Et il leur dit : « Où que soit le corps, là s'assembleront les vautours. »

Après avoir dit que le Père seul connaît le jour et l'heure du grand jugement, le Sauveur, dans Matthieu, compare la venue de la catastrophe finale avec l'histoire du déluge. Il y a, en effet, beaucoup d'analogie entre les deux : dans la conception de philosophie religieuse qui domine les premiers chapitres de la Genèse, le déluge est un jugement général, et il fait ainsi pendant à celui que les prophètes et Jésus ont annoncé pour l'avenir. Ce rapprochement fournit une suite assez naturelle à ce qui vient d'être dit touchant l'incertitude du jour où paraîtra le Fils de l'homme. L'enchaînement des idées, dans la source, paraît avoir été celui-ci : on demande quand aura lieu le grand jugement [1], Jésus répond que nul ne sait le jour ni l'heure [2] ; il ne faudra pas croire que le Messie soit apparu en tel endroit, car il apparaîtra comme un éclair, inopinément et pour tout le monde [3] ; si l'on suit Matthieu, c'est là que venait la comparaison du cadavre et des vautours [4] ; il en sera pour la parousie comme au temps du déluge ; de même que les contemporains de Noé ont été surpris par le cataclysme, de même les hommes seront surpris par le jugement, et il n'y aura pas moyen de fuir [5] ; et de même que l'humanité a péri en même temps que Noé a été sauvé, de même, quand le Fils viendra, la perdition et le salut marcheront ensemble [6]. La mise en scène du jugement divin et du recrutement des élus est tout autre que celle du discours apocalyptique.

1. Lc. xvii, 20 *a* (xxi, 7, Act. i, 6) ; Mc. xiii, 4 ; Mt. xxiv, 3.
2. Mc. xiii, 32 ; Mt. xxiv, 36 ; Lc. xvii, 20 *b*-21 ; Act. i, 7.
3. Mt. xxiv, 23-27 ; Lc. xvii, 22-24. Lc. 24, Ss. lit : « ainsi sera le jour du Fils de l'homme ».
4. Mt. xxiv, 28 ; Lc. xvii, 37.
5. Mt. xxiv, 37-39 ; Lc. xvii, 26-30.
6. Mt. xxiv, 40-41 ; Lc. xvii, 34-35.

Luc a joint à l'exemple tiré du déluge celui de Lot et de Sodome, qu'il combine avec l'invitation à ne pas rentrer dans la maison et à ne pas regarder derrière soi au moment de la parousie. Ce second exemple et la combinaison semblent appartenir à la tradition rédactionnelle de l'Évangile [1]. On a pensé aussi que l'avis de ne pas rentrer dans la maison avait été importé du discours apocalyptique [2]; mais l'hypothèse contraire n'est pas moins vraisemblable, cet avis convenant tout aussi bien, et mieux peut-être, à la parousie [3] qu'à la circonstance de la fuite devant l'abomination de la désolation. La conclusion : « Ainsi en sera-t-il au jour où le Fils de l'homme se révèlera [4] », se rattacherait, très naturellement à l'exemple du déluge [5], et doit venir de source. C'est l'équivalent de ce que dit Matthieu [6] : « Ainsi sera la parousie du Fils de l'homme. » Mais la formule de Luc a chance d'être plus conforme au langage de Jésus que celle de Matthieu ; elle ne suppose pas l'avènement comme se produisant après absence du Sauveur, mais comme une révélation du Christ dont on ne voit pas que la mort soit la condition préalable. L'irruption subite du grand jugement rendra superflue la préoccupation des objets temporels, dont on n'a pas besoin de rien sauver. C'est peut-être le « regard en arrière » qui a rappelé à l'évangéliste le souvenir de la femme de Lot, et occasionné tout le développement concernant Sodome.

Afin de combattre le souci des intérêts terrestres, et bien que le contexte n'invitât pas à insister sur ce point, Luc, ou la tradition particulière qui le supporte, a cru devoir amener ici la sentence : « Qui voudra sauver sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie la sauvera [7] ». Le résultat de la transposition n'est pas heureux, le danger de perdre la vie n'existant pas au moment même de la parousie. Les cas indiqués ensuite ne se rapportent pas à ce danger, mais au

1. Cf. Wernle, 18 ; Holtzmann, 395 ; J. Weiss, *Lk.* 558 ; Wellhausen, *Lc.* 96.

2. Wernle, 16 ; Holtzmann, *loc. cit.*

3. J. Weiss, *loc. cit.* Cf. *supr.* p. 422.

4. V. 30. κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται. V. 31. Ss. mss. lat. Vg. lisent : « à cette heure-là ».

5. Vv. 26-27.

6. V. 39. οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

7. V. 33 (Cf. ix, 24, *supr.* p. 23). Au commencement du v., D lit ζωογονῆσαι, au lieu de περιποιήσασθαι, comme à la fin ζωογονήσει.

caractère subit et imprévu de l'avènement messianique ; ils devaient venir dans la source, comme dans Matthieu, après la comparaison du déluge [1], l'avis concernant les gens qui seront sur le toit ou dans les champs, s'il appartenait au même discours, venant plutôt avant cette comparaison, et après celle de l'éclair.

Pour figurer l'invasion imprévue du jugement dernier, Matthieu montre deux hommes travaillant ensemble dans la campagne, et deux femmes à la meule : un membre de chaque groupe est saisi [2] tout à coup pour entrer dans la société du Messie, tandis que l'autre est abandonné [3] au sort du monde. Luc présente les deux hommes couchés ensemble, et dit : « en cette nuit-là [4] », temps qui convient au sommeil des hommes, et qui n'exclut pas le travail des femmes au commencement de la soirée. Mais il se pourrait que la forme originale du passage eût été gardée par Matthieu : Luc aurait parlé de la nuit, et mis les hommes dans leur lit, parce qu'il avait déjà parlé des champs [5], et en considération des comparaisons qui assimilent le Christ au voleur nocturne, ou au maître qui rentre chez lui pendant la nuit.

Luc amène, à la fin du discours, par une question des disciples [6], la comparaison du corps qui attire les vautours : procédé artificiel dont il a usé en d'autres occasions. A ne considérer que le contexte immédiat, on pourrait supposer que les disciples pensent aux

1. Noter la reprise λέγω ὑμῖν, que Luc, v. 34, a dû faire pour rejoindre la source. La présence du v. 33 n'est pas une raison pour entendre (avec Wellhausen, *Lc.* 97) le v. 31 au sens purement moral de la fuite du monde, qui est exclu par le v. 32 et tout le contexte.

2. Mt. 40, 41. παραλαμβάνεται. Lc. 34, 35. παραλημφθήσεται. Cf. Jn. xiv, 3.

3. Mt. ἀφίεται. Lc. ἀφεθήσεται. Il semble moins naturel d'entendre que l'un sera pris pour sa perte, et l'autre laissé pour son salut (B. Weiss, *E.* 143; cf. p. 398, où le même auteur admet l'autre interprétation pour Lc. 34-35).

4. V. 34. ταύτῃ τῇ νυκτί. Mt. 40. τότε.

5. V. 31. Wernle, 78. V. 31, il est question de « jour », et l'introduction de la « nuit », v. 34, rend la description incohérente. Holtzmann, *loc. cit.* Le v. 36 augmenterait la confusion ; mais c'est une interpolation d'après Mt. 40, dans D, Ss. mss. lat. Vg. (35), et qui a pu être destinée à remplacer Lc. 34. Cependant Wellhausen *Mt.* 127, préfère Luc à Matthieu, sous prétexte que l'exemple de deux hommes dans le même lit est plus frappant que celui de deux hommes dans un champ. Mais les deux hommes sont appliqués au même travail, comme les deux femmes.

6. V. 37. ποῦ, κύριε ;

hommes et aux femmes dont on vient de parler, et qu'ils demanderaient où s'exerçera le jugement des uns et des autres [1]. Jésus répondrait par une locution proverbiale, dont l'application signifierait que le jugement de Dieu atteindra, dans l'endroit où ils seront, tous ceux qui devront être jugés. La comparaison serait assez obscure et mal venue, et l'idée bien subtile. Est-il si naturel que les hommes à juger, qui sont très nombreux, soient comparés au seul cadavre, tandis que le juge unique serait comparé à la nuée de vautours? Et le passage ainsi entendu ne donne-t-il pas une représentation inverse de celle qu'on trouve dans les versets précédents, où le Juge et le châtiment ne fondent pas sur les coupables, mais les justes sont ravis au Christ, et les méchants livrés à leur infortune? La question, vague, se réfère plutôt à l'ensemble du discours et à la manifestation du Fils de l'homme [2], et Luc entend la comparaison comme Matthieu. Mais, s'il en est ainsi, il a dû la transposer, la vraie place du proverbe ainsi compris étant après la comparaison de l'éclair. Sans cette finale artificiellement obtenue, le discours de Luc n'aurait pas eu de conclusion [3].

Marc, xiii, 33. « Prenez garde, veillez ; car vous ne savez pas quand le temps viendra. 34. (Il en est) comme (d')un homme qui part en voyage, quittant sa maison et donnant le gouvernement à ses serviteurs, à chacun sa besogne, et (qui) recommande au portier de veiller. 35. Veillez donc, car vous ne savez pas

Matth. xxiv, 42. : « Veillez donc, parce que vous ne savez pas quel jour votre maître viendra. 43. Mais sachez ceci : que si le maître de la maison savait à quelle heure de la nuit le voleur doit venir, il veillerait et ne laisserait pas forcer sa maison. 44. C'est pourquoi vous aussi, soyez prêts, parce que le Fils de l'homme viendra à

Luc, xii, 37. « Heureux ces serviteurs que le maître, à son arrivée, trouvera veillants. Je vous dis en vérité qu'il se ceindra et les fera mettre à table, et, passant devant eux, les servira. 38. Qu'il vienne à la deuxième ou à la troisième veille, et qu'il les trouve ainsi, heureux sont-ils ! 39. Or, sachez que si le maître de la maison

1. B. Weiss, *E.* 398 ; Holtzmann, *loc. cit.*
2. Cf. Jülicher, II, 136 ; et *supr.* p. 427.
3. On peut croire que la source donnait, après Lc. 34-35, les comparaisons du voleur et du serviteur, qui suivent, dans Matthieu, ce qui est dit des gens « pris » et « laissés ». Wernle, 78. Peut-être y avait-il encore, avant les deux comparaisons, celle des serviteurs vigilants.

quand le maître de la maison viendra : le soir, ou à minuit, ou au chant du coq, ou le matin ; 36. de peur que, venant à l'improviste, il ne vous trouve endormis. 37. Et ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez! »

l'heure que vous ne savez pas. »

savait à quelle heure le voleur viendra, il veillerait et ne laisserait pas forcer sa maison. 40. Vous aussi, tenez-vous prêts, parce que le Fils de l'homme viendra à l'heure que vous ne pensez pas. »

MATTH. XXIV, 45. « Qui est le serviteur fidèle et prudent que le maître a préposé à ses domestiques pour leur donner la nourriture en temps (opportun) ? 46. Heureux ce serviteur, que son maître, à son arrivée, trouve faisant ainsi! 47. Je vous dis en vérité qu'il le préposera à tout ce qu'il possède. 48. Mais si le mauvais serviteur dit en son cœur : « Le maître tarde à venir », 49. et qu'il se mette à battre ses compagnons, et à manger et à boire avec les ivrognes, 50. le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne s'attend pas, et à l'heure qu'il ne connaît pas, 51. et il le mettra en pièces, et lui fera sa part avec les hypocrites. Là il y aura les pleurs et le grincement des dents. »

LUC, XII, 41. Et Pierre dit : « Seigneur est-ce à nous que tu adresses cette parabole, ou bien à tous? » 42. Et le Seigneur dit : « Qui est l'intendant fidèle et prudent que le maître prépose à ses domestiques, pour leur donner la pitance en temps (opportun)? 43. Heureux ce serviteur, que le maître, à son arrivée, trouve faisant ainsi ! 44. En vérité je vous dis qu'il le préposera à tout ce qu'il possède. 45. Mais si ce serviteur dit en son cœur: « Mon maître tarde à venir », et qu'il se mette à battre les serviteurs et les servantes, à manger, à boire et à s'enivrer, 46. le maître de ce serviteur viendra au jour qu'il ne s'y attendra pas, et à l'heure qu'il ne connaîtra pas ; il le mettra en pièces et lui fera sa part avec les infidèles. »

LUC, XII, 47. « Ce serviteur, qui, connaissant la volonté de son maître, n'aura rien préparé ou fait selon sa volonté, recevra beaucoup de coups; 48. et celui qui, sans savoir, aura fait des choses dignes de châtiment; recevra peu de coups. A quiconque aura été donné beaucoup, beaucoup sera demandé; et à qui l'on a confié beaucoup, on réclamera davantage. »

Les trois relations concluent en recommandant la vigilance ; mais ce thème est développé avec une indépendance entière par chacun des évangélistes. Marc paraît s'inspirer de la parabole des Talents, que l'on trouvera un peu plus loin dans le premier Évangile, pour

la comparaison qui lui fournit le thème de son exhortation. Il faut veiller, puisqu'on ignore quand le moment décisif arrivera [1]. Supposez qu'un homme, partant pour un voyage [2], remette le gouvernement de sa maison à ses serviteurs, recommande à son portier de veiller, il est évident que tous ces serviteurs et le portier devraient être attentifs à leur devoir, afin de n'être pas surpris par le retour du maître. Cette comparaison n'est pas régulièrement développée ni appliquée par l'évangéliste. On remarque dans la suite du discours un mélange d'éléments pris de divers côtés, et qui ne sont pas entièrement fondus ensemble. La maison et les biens confiés aux serviteurs rappellent la parabole des Talents, mais l'application de la comparaison rappelle plutôt la parabole des Serviteurs qui veillent en attendant leur maître [3]. La mention du portier [4] auquel on prescrit de veiller sert à relier ensemble les deux morceaux; mais la suture est incomplète, parce que la comparaison est abandonnée justement en cet endroit, et que, dans la dernière partie du discours, l'application se confond avec la parabole.

Jésus donc recommande à ses disciples de veiller, c'est-à-dire d'être toujours prêts à son avènement, parce qu'ils ne savent pas quand « le maître de la maison [5] », c'est-à-dire lui-même, arrivera. Au lieu d'être partagée en trois veilles, comme dans le passage parallèle du troisième Évangile, la nuit est partagée en quatre veilles, selon l'usage romain : le soir, de six à neuf heures; le milieu de la nuit, de neuf heures à minuit ; le chant du coq, de minuit à trois heures du matin ; le matin, de trois heures à six heures. Cette modification est imputable à l'évangéliste. Le conseil de ne pas s'endormir [6] pourrait être une réminiscence de la parabole des Vierges. Pour finir, l'évangéliste, qui a fait adresser tout le discours à quatre disciples seulement, a soin de mettre dans la bouche de Jésus ces paroles : « Et ce que je vous dis, je le dis à tous », c'est-à-dire à tous les disciples et à tous les fidèles : « Veillez. » Il est

1. V. 33. βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε· οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστιν.

2. V. 34. ὡς ἄνθρωπος ἀπόδημος κτλ. Cf. Mt. xxv, 14. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος ἀποδημῶν κτλ.

3. Lc. xii, 36-38.

4. Cf. Lc. xii, 36.

5. V. 35. ὁ κύριος τῆς οἰκίας. Cf. Mt. xx, 1; xxi, 33.

6. V. 36. μὴ ἐλθὼν ἐξαίφνης εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας. Cf. Mt. xxv, 5.

évident que Marc a voulu résumer, dans cette conclusion générale du discours apocalyptique, un enseignement qu'il trouvait plus développé dans la source ou dans les sources qu'il exploite. Sa péroraison est faite avec des fragments de paraboles et d'exhortations qui se sont conservées au complet dans les deux autres Synoptiques [1].

La conclusion de Matthieu ressemble assez, pour le début, à celle de Marc. Mais les paroles : « Veillez donc, car vous ne savez pas quel jour votre maître viendra [2] », sont plutôt un abrégé de la parabole des serviteurs qui attendent pendant la nuit leur maître absent. Cette parabole précède immédiatement, dans Luc, celle du maître et du voleur, et celle du bon et du mauvais serviteur, que l'on va lire maintenant dans le premier Évangile.

La parabole des Serviteurs qui attendent leur maître a beaucoup d'analogie avec celle des Vierges, et l'on a pensé qu'elle pourrait en être une transformation, à moins que la parabole des Vierges ne fût, au contraire, une version perfectionnée de la parabole des Serviteurs. Les deux paraboles ont quelques traits communs, mais le thème parabolique est différent, et la tradition apostolique les avait gardées séparément, bien qu'elles aient pu exercer l'une sur l'autre une certaine influence, à cause de la ressemblance du cadre et de la conclusion [3]. C'est à raison de cette ressemblance que les évangélistes ont fait un choix entre les deux. Matthieu qui a retenu la parabole des Vierges n'a point gardé celle des Serviteurs. Luc, ayant reproduit celle-ci, s'est abstenu de conserver celle-là, sauf à introduire, dans le préambule des Serviteurs, les lampes des Vierges, et à donner pour motif de l'absence du maître l'assistance à un festin de noces. On peut croire que toutes ces paraboles, les Vierges, les Serviteurs qui attendent, le Maître et le voleur, le Bon et le mauvais serviteur, formaient un groupe homogène, associé au discours sur la parousie qui se lit au chapitre XVII du troisième Évangile. A ce groupe est venu se joindre le discours apocalyptique, et c'est sur ces matériaux réunis qu'ont travaillé les rédacteurs des trois Synoptiques, résumant, combinant, découpant, transposant, chacun selon son gré. Marc puise dans les paraboles la conclusion qu'il

1. Cf. Jülicher, II, 170-171.
2. V. 42. γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποίᾳ ἡμέρᾳ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται. Cf. p. 446, n. 1.
3. Cf. Holtzmann, 97, 286 ; Jülicher, II, 459 ; B. Weiss, *Lk.* 494.

donne au discours apocalyptique, comme s'il avait trouvé les paraboles après le discours. Il est vrai pourtant qu'elles n'en faisaient point partie, car toutes supposent, conformément au discours sur la parousie, que celle-ci arrivera bientôt, sans signes précurseurs, et il paraît évident que le discours apocalyptique se terminait sur la déclaration : « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point. » Dans leur application première, les paraboles ne concernaient pas la parousie en tant que *retour* de Jésus, mais l'avènement du royaume des cieux, l'avènement du Christ et le jugement de Dieu.

La parabole des Serviteurs qui attendent paraît n'avoir été, à l'origine, qu'une comparaison développée, que l'on a compliquée et interprétée en description allégorique. En recommandant aux disciples d'avoir les reins ceints et des lampes allumées, le Sauveur leur adapte, en quelque façon, par avance la parabole, qui devient allégorie. Le conseil ne peut s'appliquer littéralement aux disciples : ce sont les serviteurs qui, au lieu de se coucher pendant que leur maître est allé à un festin de noces, demeurent en l'attendant, le vêtement de dessus retroussé et attaché à la ceinture, comme pour la marche et le travail, avec des lampes allumées et toutes prêtes pour éclairer son entrée. Dès que le maître arrive et frappe à la porte, on lui ouvre, parce que tout le monde est sur pied, disposé à le servir. Grande sera la satisfaction de ce maître : il fera pour ses serviteurs ce que ceux-ci font pour lui; il les fera mettre à sa place et les servira. Ce trait n'est pas pris de l'usage ordinaire, et il semble purement allégorique [1] : il s'agit du festin messianique dans le royaume des cieux, et peut-être la rédaction a-t-elle été influencée par le discours où Jésus se dit serviteur de ses disciples [2]. Rien ne réclame l'hypothèse d'une idée empruntée à la coutume romaine des saturnales. Si le maître arrive tard, heureux les serviteurs qui auront su l'attendre ! Cette exclamation s'entend bien dans l'allégorie, mais elle serait déplacée dans une parabole.

La mention des veilles, qui se trouve dans Marc, est le seul détail original qui atteste l'existence de cette parabole dans la source des trois Synoptiques; il suffit pour qu'on ne confonde pas cette his-

1. Jülicher, II, 165.
2. Lc. xxii, 27; *supr.* p. 243. Quant à Jn. xiii, 4-14, voir *QÉ.* 707.

toire de serviteurs avec aucune autre [1]. Certains commentateurs ont pensé que Luc ne disait rien de la quatrième veille, parce que ç'aurait été une heure indue pour un retour de noces [2]. Il suit plutôt l'indication de la source, qui partageait la nuit en trois veilles, selon la computation juive. A-t-on voulu faire entendre que, la première veille étant consacrée au festin, le maître pouvait revenir dans la seconde ou la troisième veille, selon que le repas se serait prolongé plus ou moins longtemps [3] ? L'idée du festin est adventice à la parabole primitive, d'où vient la mention des veilles. Il semble plutôt que, dans l'économie de cette parabole, et même dans l'intention de l'évangéliste, la première veille n'est pas exclue comme temps possible du retour, mais que la seconde et la troisième sont mentionnées pour faire valoir le zèle des serviteurs ; si le maître n'est pas rentré de six à dix heures du soir, ce qui serait l'heure convenable, ceux-là seront récompensés qui se seront gardés prêts à le recevoir au moment où il arrivera [4]. L'idée serait assez insignifiante, si l'on avait voulu dire qu'il importe peu que le maître arrive à la deuxième ou bien à la troisième veille.

La parabole du Maître et du voleur, celle des Deux serviteurs ont à peu près la même forme dans Matthieu et dans Luc. Celle du Maître et du voleur a pour objet de faire ressortir l'incertitude de de l'heure où se produira le grand avènement. Il arrivera à l'improviste, sans que l'on ait été autrement averti, comme le voleur, qui se garde bien de prévenir le maître de la maison qu'il veut piller, et qui choisit de préférence l'heure où tout le monde est endormi. De même que la vigilance du maître de maison ne devrait jamais être en défaut, pour que son bien fût toujours garanti, de même celle des fidèles ne devrait jamais cesser, s'ils ne veulent pas être surpris par l'avènement du Fils de l'homme. La comparaison n'est pas tout à fait en équilibre, car on ne voit pas bien le rapport qu'il y a entre la possibilité imaginaire de se tenir en garde si le voleur prévenait, et la vigilance recommandée aux disciples qui ne sont pas prévenus.

1. Cf. Jülicher, II, 169.
2. Meyer, *ap.* B. Weiss, *Lk.* 495.
3. B. Weiss, *loc. cit.*
4. Jülicher, II, 164. Les trois veilles sont mentionnées dans D, v. 38 (1, 118, 209, mss. lat.) : καὶ ἐὰν ἔλθῃ τῇ ἑσπερινῇ φυλακῇ καὶ εὑρήσει, οὕτως ποιήσει, καὶ ἂν ἐν τῇ δευτέρᾳ κτλ.

L'objet primitif de la comparaison était plutôt l'analogie de la surprise, dans le cas du voleur et dans le cas de l'avènement messianique [1]. Mais, dans le dernier cas, si l'on doit être surpris, on ne sera pas volé, à condition que l'on soit prêt, et l'on voit, par la parabole des Vierges, que cette préparation ne consiste pas dans l'action de veiller. L'application à la parousie du Christ ressuscité s'est faite dans la tradition évangélique [2].

La parabole des Deux serviteurs montre comment il importe de se préparer pour la parousie. Dans Matthieu, elle se rattache, sans transition, à la comparaison du voleur. Luc, suivant un procédé qui lui est familier, fait intervenir Pierre, qui pose une question [3] à laquelle la parabole est censée servir de réponse. La forme de la parabole est beaucoup plus satisfaisante dans le premier Évangile ; elle a été modifiée dans le troisième en vue d'une application directe aux apôtres, c'est-à-dire aux chefs des communautés chrétiennes. La question de Pierre est en rapport avec cette application. Elle n'avait aucune raison d'être, puisque Jésus, dans les deux paraboles précédentes, s'adresse évidemment à tous ceux qui veulent avoir part au royaume céleste, et qu'il fait de même dans la parabole des Deux serviteurs, selon la recension de Matthieu. Elle ramène assez maladroitement les trois paraboles à une seule leçon, car elle associe les deux premières de telle sorte que la troisième paraisse en être l'explication. L'évangéliste a voulu faire ressortir, dans la dernière, l'idée, d'ailleurs évangélique, d'une rétribution proportionnée aux mérites et aux démérites, à la quantité des grâces reçues et à l'usage qui en a été fait. C'est pourquoi il a voulu établir une distinction entre l'intendant et le simple serviteur ; mais cette distinction, primitivement étrangère à la parabole, n'est pas soutenue, et nuit à la clarté aussi bien qu'à l'équilibre du récit. « L'intendant fidèle et prudent [4] » représente les apôtres, et Pierre avant tous les autres ; cependant l'allégorie commencée ne se continue pas, et l'on ne saurait dire ce que signifierait le changement de condition pour

1. Jülicher, II, 142. Cf. 1 Thess. v, 2 ; Ap. iii, 3 ; xvi, 15.

2. Les mss. 1, 118, 209, omettent Lc. xii, 40.

3. D omet ἢ καὶ πρὸς πάντας, dans Lc. xii, 41.

4. V. 42. ὁ πιστὸς οἰκονόμος ὁ φρόνιμος. (D, Sc. deux mss. lat. ajoutent encore ὁ ἀγαθός, probablement d'après Mt. xxv, 23 ; Ss. lit seulement ὁ πιστός). Cf. xvi, 1. Mt. 45. ὁ πιστὸς δοῦλος καὶ φρόνιμος. δοῦλος reparaît dans Lc. 45.

l'intendant-apôtre, préposé d'abord aux autres serviteurs, puis à tous les biens du maître ; on ne voit pas mieux à quoi correspondrait la contre-partie [1], l'hypothèse de l'intendant qui bat ses subordonnés, si l'on veut en faire une application spéciale aux apôtres, et la vérifier dans l'histoire de la première communauté. Nonobstant la question de Pierre et les modifications et additions qui sont dues à la même préoccupation allégorique, le récit conserve en grande partie son caractère original de simple parabole.

Il en sera du royaume des cieux comme d'un maître qui arrive chez lui à l'improviste, après une absence : le bon serviteur, qui a bien rempli son office, et qui s'en acquitte loyalement, dans le temps même où le maître arrive, sera récompensé par celui-ci ; le méchant serviteur, qui profite de ce que le maître ne vient pas tout de suite, pour faire bombance à ses dépens, et maltraiter les autres esclaves, sera surpris un beau jour par l'arrivée de son seigneur, qui le condamnera à une mort cruelle [2]. Ainsi en sera-t-il des hommes quand Dieu viendra juger le monde. Matthieu a interprété aussi la parabole en allégorie, car il dit, après avoir mentionné le supplice du mauvais serviteur : « Et il lui fera sa part avec les hypocrites [3] », paroles qui ne s'entendent pas d'un maître qui punit son esclave, mais du Juge suprême qui châtie les pécheurs. Matthieu ajoute encore : « Là il y aura les pleurs et le grincement des dents », pour signifier plus clairement les douleurs de la géhenne. Le ton général du discours · « Heureux le serviteur », « En vérité je vous dis », tout comme le trait du châtiment avec « les hypocrites » ou les « incrédules », montre que la comparaison était déjà comprise en allégorie dans la source commune de Matthieu et de Luc, pour s'appliquer aux communautés chrétiennes et à leurs chefs. Il n'y a eu d'abord qu'une comparaison dont la morale était celle de la parabole des Talents, et où l'avènement messianique n'était pas conçu comme un retour du Christ en qualité de juge [4].

Les considérations de Luc, sur le plus ou moins grand nombre de coups mérités par les serviteurs qui n'ont pas fait la volonté du

1. Holtzmann, 374.

2. Mt. 51 (Lc. 46) διχοτομήσει αὐτόν. Il s'agit d'une exécution réelle, et non d'une destitution. Cf. Jülicher, II, 152.

3. καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν (Lc. ἀπίστων) θήσει.

4. Cf. Jülicher, II, 161.

maître, ont l'air d'une explication ajoutée pour compléter la leçon qu'on veut tirer de la parabole. Ce qu'on tient à faire valoir directement n'est pas l'excuse de celui qui enfreint la volonté de Dieu sans la connaître, mais la responsabilité encourue par celui qui connaît la volonté de Dieu, et qui ne l'exécute pas. Morceau d'une petite parabole, originairement distincte, que Luc rattache à la comparaison des Deux serviteurs, pour mieux adapter celle-ci à l'idée d'une différence entre les obligations des chefs de communauté et celles des simples fidèles [1]. Ce n'est pas cette différence qui était visée dans la petite parabole, et celle-ci ne s'accorde pas avec la précédente, car il n'y est plus question de maître revenant, les coups sont au-dessous de la peine de mort, et celui qui s'est abstenu de faire ce qu'il devait n'est pas dans le cas du mauvais serviteur qui a fait tout le contraire. Cependant l'ignorance du premier n'est pas supposée entière, ou suffisante pour le disculper tout à fait. La sentence : « A quiconque aura été donné beaucoup, on demandera davantage [2] », vient tout aussi bien après la parabole finale qu'après celle des Deux serviteurs. Luc pense à la différence des dons entre les apôtres-chefs et les simples croyants, non à la distinction de connaissances surnaturelles qui seraient « données » à tous, et de la charge apostolique ou des grâces divines en général qui seraient « confiées ». On a là une sorte d'axiome qui correspond assez bien à la morale des Talents. Toutefois, vu le contexte, « on demandera davantage » ne semble pas signifier : « on demandera plus qu'il n'a été donné [3] », mais « plus qu'aux autres [4] », bien que les deux explications reviennent au même pour le fond, demander beaucoup à l'un équivalant à demander plus qu'à d'autres. L'application primitive pouvait viser les docteurs de la Loi [5]. Dans la pensée de Luc elle concerne les directeurs d'Églises. Il paraît arbitraire de voir dans la réponse à Pierre une leçon pour lui seul, et la contre-partie de ce qu'on lit dans Matthieu [6] touchant le rôle éminent du prince des apôtres [7].

1. Jülicher, II, 158.

2. V. 48. παντὶ δὲ ᾧ ἐδόθη πολύ, πολὺ ζητηθήσεται παρ' αὐτοῦ, καὶ ᾧ παρέθεντο πολύ, περισσότερον αἰτήσουσιν αὐτόν.

3. B. Weiss, *Lk.* 498.

4. J. Weiss, *Lk.* 496; Jülicher, II, 157.

5. Jülicher, II, 158. D'après Wellhausen, *Lc.* 69, l'antithèse aurait été entre les Juifs et les païens; mais Jésus s'occupe-t-il des païens ?

6. xvi, 18.

7. B. Weiss, *Lk.* 496; J. Weiss, *Lk.* 494-495; Holtzmann, 373. Cf. Jülicher, II, 160.

Luc, xvii, 7. « Et qui d'entre vous ayant un esclave, qui laboure ou fait paître les troupeaux, lui dira, quand il revient des champs : « Viens tout de suite te mettre à table? » 8. Mais ne lui dira-t-il pas : « Prépare-moi à souper, et, te ceignant, sers-moi jusqu'à ce que j'aie mangé et bu ; et, après cela, tu mangeras et tu boiras toi-même? » 9. Saura-t-il gré au serviteur de ce qu'il a fait ce qui (lui) était commandé? 10. De même vous, quand vous aurez fait tout ce qui vous est commandé, dites : « Nous sommes des serviteurs inutiles ; nous avons fait ce que nous devions faire. »

L'objet de cette parabole est purement moral. Il peut y avoir néanmoins quelque opportunité à la joindre aux autres paraboles ou comparaisons où figurent des maîtres et des serviteurs, bien qu'elle soit dans un rapport moins direct que les autres avec le grand avènement. Elle appartient en propre au troisième Évangile, et débute par une formule interrogative comme on en a déjà rencontré dans Luc [1], trait de source, et sans doute mouvement oratoire familier au Sauveur. Elle est isolée dans son contexte, car la parole sur la puissance de la foi [2] ne prépare pas autrement la leçon de l'humilité, et celle-ci paraît sans rapport avec l'histoire des dix lépreux, qui vient ensuite [3]. Le « vous » de l'interrogation [4] ne prouve pas que la leçon n'ait pu être adressée aux apôtres seuls. Il ne s'agit que d'apprécier le cas [5], comme dans la parabole de la Tour [6], et l'on n'a pas besoin de supposer un auditoire de propriétaires.

L'homme qui a un esclave l'emploie durant le jour à labourer ou à garder les troupeaux, selon la saison. Quand l'esclave revient le soir, il serait disposé à manger tout de suite et à se reposer. Mais, sur l'ordre du maître, il doit d'abord préparer le souper de celui-ci et même le lui servir [7] ; il mange seulement quand le maître a pris son repas. Le maître n'a pas de gré particulier à lui savoir [8]

1. xi, 5, 11 ; xii, 25 ; xiv, 28.
2. xvii, 5-6 ; *supr*. p. 287.
3. xvii, 11-19 ; *supr*. p. 180.
4. V. 7. τίς δὲ ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων κτλ.
5. Jülicher, II, 15.
6. xiv, 28, *supr*. p. 135.
7. V. 8. ἑτοίμασον τί δειπνήσω, καί περιζωσάμενος διακόνει μοι (cf. xii, 37, qui est comme la contre-partie de ce passage ; *supr*. p. 448) ἕως φάγω κτλ. Cette façon de parler l'action est coutumière à Luc (Jülicher, II, 12).
8. V. 9. μὴ ἔχει χάριν τῷ δούλῳ (Ss. a lu ὁ δοῦλος, mais ce peut être pour amener plus régulièrement l'application de la parabole. Jülicher, II, 14) ὅτι ἐποίη-

pour ces services, qui sont dans le devoir de sa condition. Ainsi en est-il pour les serviteurs de Dieu. Quand ils ont fait la volonté du Père céleste, ils doivent avoir conscience de n'être que de pauvres et humbles esclaves, auxquels le Maître suprême n'est aucunement redevable. Ils n'ont rien fait de plus que ce qu'ils devaient faire [1]. Cela ne veut pas dire que les œuvres du juste ne soient pas méritoires ; elles le sont d'autant plus qu'il les accomplit dans cet esprit d'humilité. Mais il ne s'agit pas de subtilités théologiques : quoi que l'homme fasse de bien, il ne dépasse pas la limite de ce qu'il doit à son Seigneur, puisqu'il lui doit tout le bien dont il est capable. Jamais il ne peut se flatter d'acquérir un droit à sa reconnaissance. De ce point de vue, il n'existe pas d'œuvre surérogatoire. Oserait-on se vanter d'avoir fait pour Dieu plus qu'il n'était en droit d'attendre ?

La conduite du propriétaire n'est pas proposée en modèle ; elle est prise dans la nature, et sert comme thème de parabole et terme de comparaison. On a pu voir plus haut l'exemple d'un maître servant ses domestiques [2], mais c'était une allégorie dérivée peut-être de notre parabole, et où le maître était le Christ lui-même.

Luc, xxi, 34. « Mais prenez garde que vos cœurs ne s'appesantissent dans la crapule, l'ivrognerie, les inquiétudes de la vie, et que ce jour ne tombe sur vous à l'improviste, 35. comme un filet. Car il tombera sur tous ceux qui sont établis à la surface de la terre. 36. Veillez donc en tout temps, priant pour que vous puissiez échapper à tous ces (maux) qui doivent arriver, et comparaître devant le Fils de l'homme. »

σεν τὰ διαταχθέντα (D Ss. Sc. etc. ajoutent αὐτῷ); D et quelques autres témoins (non Ss. Sc.) croient devoir suppléer la réponse : οὐ δοκῶ. B. Weiss, *E.* 395, maintient cette addition, supposant qu'elle a pu tomber devant οὕτως (v. 10). Si quelque chose est tombé, ce serait plutôt αὐτῷ, à la fin de l'interrogation.

1. V. 10. οὕτως καὶ ὑμεῖς, ὅταν ποιήσητε πάντα τὰ διαταχθέντα ὑμῖν (au lieu de π. τ. δ. ὑ., D lit ὅσα λέγω, variante interprétative), λέγετε ὅτι δοῦλοι ἀχρεῖοί ἐσμεν. Ss. omet ἀχρεῖοι, et Blass (*Lc.* 77) le supprime comme interpolé d'après Mt. xxv, 30. De même Wellhausen, *Lc.* 93. Il est vrai que le mot fait difficulté ; mais c'est peut-être pour ce motif que Ss. l'a laissé tomber. L'inutilité métaphysique d'un service humain à l'égard de Dieu étant hors de cause, ἀχρεῖοι ne peut s'entendre au sens propre ; ni la parabole ni sa conclusion ne laissent supposer que le service du juste soit sans résultat objectif ; il ne s'agirait que d'une disposition du serviteur, qui se dirait inutile, comme il pourrait se dire indigne (Jülicher, II, 21).

2. xii, 37 (cf. *supr.* p. 453, n. 7).

La conclusion du discours de la parousie dans Luc n'emprunte rien à celle de Marc, dont il semble cependant que le rédacteur ait voulu conserver les proportions [1]. C'est un développement original, au moins quant à la forme, sur le thème de la vigilance. Que Luc l'ait trouvée dans quelque source particulière, ou qu'il l'ait rédigée lui-même, ce qui paraît plus vraisemblable, cette péroraison est d'un travail plus libre encore que celle du second Évangile, et elle n'appartient que pour l'idée à la tradition apostolique. Les disciples doivent prendre garde que leurs cœurs ne s'appesantissent « dans la crapule et l'ivrognerie [2] », à proprement parler, sous l'influence de l'ivresse d'hier et de celle d'aujourd'hui. Qu'ils ne se laissent pas non plus absorber par les soins matériels de l'existence. Le jour de Dieu tombera sur les hommes comme un filet, en sorte que les pécheurs ressembleront à des bêtes capturées [3]. Cette comparaison du filet paraît être une réminiscence d'Isaïe [4]. Que l'on veille constamment afin d'avoir la force de traverser les malheurs qui vont arriver, et de subsister jusqu'au jour de la parousie. Beaucoup d'hommes vont succomber sous les fléaux qui viendront, mais les élus y échapperont, et ils pourront se présenter [5] devant le Fils de l'homme, quand il apparaîtra.

Toutes ces exhortations à la vigilance perdraient leur signification, si ceux à qui elles s'adressent n'étaient pas censés devoir vivre encore quand arrivera le grand jugement. Cependant on a pu voir, au cours de l'explication, que le tableau apocalyptique et la rédaction des Évangiles élargissent déjà beaucoup la perspective qui résulte de l'enseignement donné par Jésus lui-même.

Luc, xxi, 37. Et les jours, il enseignait dans le temple ; les nuits, se retirant, il prenait gîte sur le mont des Oliviers. 38. Et tout le peuple venait à lui dès le matin, dans le temple, pour l'entendre.

1. Wernle, 17.
2. V. 34. ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς.
3. καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη 35. ὡς παγίς· ἐπεισελεύσεται γὰρ κτλ. (ℵBDL, mss. lat.). AC etc. (Ss. Ss. Vg.) ὡς παγὶς γὰρ ἐπεισελεύσεται κτλ.
4. xxiv, 17 (LXX). παγίς ἐφ' ὑμᾶς τοὺς ἐνοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς. Noter, dans le même contexte, v. 20, les expressions : ὡς ὁ μεθύων καὶ κραιπαλῶν, κατίσχυσεν, μὴ δύναται ἀναστῆναι, qui ont leur écho dans Lc. 36, 38. Le rédacteur s'est donc inspiré de ce passage d'Isaïe pour composer sa péroraison.
5. Il ne paraît pas que l'on doive prendre σταθῆναι (v. 36) au passif (Holtzmann, 407 ; d'après Mc. xiii, 27), comme si les élus devaient « être présentés » par les anges. Cf. n. 4, ἀναστῆναι.

Luc a placé à la fin du discours sur la parousie une notice générale touchant les habitudes du Sauveur pendant les jours qui précédèrent sa passion. Jésus passait la journée dans le temple ; il se retirait la nuit sur la montagne des Oliviers, probablement à Béthanie [1] ; et le matin, dès qu'il était arrivé au temple, le peuple se pressait autour de lui pour l'entendre. Il est évident, d'après cette notice, que le discours précédent a été avec intention placé dans le temple. Le caractère un peu systématique des données, et la forme qu'elles présentent, semblent accuser l'intention de rectifier, en les généralisant, les indications que l'on trouve dans Marc. Le nombre des jours expressément indiqués par celui-ci entre l'entrée de Jésus à Jérusalem et son arrestation paraît insuffisant, et, comme on l'a vu plus haut, il a dû être diminué par l'omission du récit concernant la femme adultère. C'est peut-être pour avoir senti l'inconvénient résultant de cette omission, ou bien pour la dissimuler, que Luc a rédigé sa notice, qui s'inspire de l'anecdote supprimée [2].

Dans Matthieu, le discours sur la parousie se continue, après les comparaisons du Voleur et des deux Serviteurs, par les paraboles des Dix vierges et des Talents, pour se terminer dans une vue descriptive du jugement dernier.

Matth. xxv, 1. « Alors le royaume des cieux sera semblable à dix jeunes filles qui, ayant pris leurs lampes, allèrent au-devant de l'époux. 2. Or, cinq d'entre elles étaient sottes, et cinq sages. 3. Car les sottes, en prenant leurs lampes, n'avaient pas pris d'huile avec elles ; 4. mais les sages avaient pris de l'huile dans les burettes, avec leurs lampes. 5. Et l'époux s'attardant, elles s'assoupirent toutes et dormirent. 6. Et vers minuit, il y eut un cri : « Voici l'époux, allez au-devant de lui. » 7. Alors toutes ces jeunes filles se levèrent et arrangèrent leurs lampes. 8. Et les sottes dirent aux sages : « Donnez-nous de votre huile, parce que nos lampes s'éteignent. » 9. Et les sages répondirent en disant : « Il n'y en aurait pas assez pour nous et pour vous. Allez plutôt chez les marchands, et achetez-en pour vous. » 10. Et pendant qu'elles allaient en acheter, l'époux vint, et celles qui étaient prêtes entrèrent avec lui aux noces, et on ferma la porte. 11. Et ensuite arrivèrent aussi

1. L'expression ηὐλίζετο n'oblige pas à admettre (avec Godet, *ap.* B. Weiss. 628) que Jésus passât la nuit dehors.

2. Holtzmann, 93, 407. Cf. Jn. viii, 1-2. Certains mss. cursifs (groupe Ferrar) insèrent la péricope de l'adultère après Lc. 38. Voir *QÉ*. 536.

les autres jeunes filles, disant : « Seigneur, seigneur, ouvre-nous. » 12. Mais il leur répondit en disant : « Je vous le dis en vérité, je ne vous connais pas. » 13. Veillez donc, car vous ne savez ni le jour ni l'heure. »

Par le simple mot « alors », l'évangéliste rattache cette parabole aux précédentes et au discours sur la parousie. Au point de vue logique, rien n'est plus juste, car la parabole n'a pas d'autre objet que de faire entendre comment il faudra être prêt dans l'instant même où le Sauveur apparaîtra ; mais cette transition, qui relie la parabole des Vierges à la conclusion allégorique du précédent morceau, est visiblement artificielle. La parabole du Voleur montre la nécessité de la vigilance, parce que l'époque de la parousie et du jugement est tout ce qu'il y a de plus incertain. La parabole des Deux serviteurs fait voir déjà que cette vigilance ne consiste pas uniquement dans l'attente, mais qu'elle consiste surtout dans la préparation. La parabole des Vierges, et celle des Talents, dans le contexte qui lui est donné, tendent pareillement à signifier que l'attente ne doit pas être une préoccupation oisive, mais un emploi utile de l'existence, en vue du jugement de Dieu.

Quand on distribuera les récompenses éternelles, il en sera de ceux qui aspirent au royaume des cieux [1] comme de dix jeunes filles qui se rendaient à des noces où on les avait priées. Les dix jeunes filles sont les compagnes de la fiancée, les demoiselles d'honneur. On ne sait si le nombre dix est en rapport avec quelque usage, ou s'il a été choisi comme nombre rond, sans autre motif, et parce qu'on ne pouvait guère supposer moins pour un cas semblable. Chez les Israélites, les noces se célébraient le soir. C'est pourquoi les jeunes filles qui devaient faire partie du cortège nuptial se munissent de leurs lampes pour aller au-devant de l'époux. La Vulgate et les anciens témoins occidentaux, auxquels il faut joindre maintenant la version syriaque du Sinaï, ajoutent : « et de l'épouse. » Cette leçon ne mérite peut-être pas le discrédit où elle est tombée chez beaucoup de commentateurs, même catholiques. On comprend la possibilité d'une interpolation, mais on comprend peut-être aussi bien une suppression.

1. Pour la formule d'introduction, cf. Mt. xviii, 23 ; xxii, 2 ; *supr.* pp. 94, 322, et I, 763, 766.

Il est possible, en effet, qu'on ait joint la fiancée au fiancé, presque sans réfléchir, comme pour compléter une énumération, et parce que la présence de tous les deux est indispensable pour la célébration des noces. Mais la mention de la fiancée pouvait paraître invraisemblable à ceux qui entendaient la parabole au sens allégorique, et qui voyaient dans l'époux Jésus venant pour le jugement, dans l'épouse l'Église, la société des élus que le Christ venait chercher pour les associer à sa gloire. Dans cette interprétation, qui remonte jusqu'aux temps apostoliques, il était naturel que l'époux vînt seul, pour chercher l'épouse. De cette combinaison résulte que les noces, contrairement à l'usage, ont l'air d'avoir lieu chez la fiancée. La leçon de la Vulgate ne présente pas cet inconvénient. Au début de la parabole, l'époux serait censé dans la maison de la fiancée, qu'il serait venu chercher pour l'amener chez lui, où l'on célèbrerait les noces. Mais il est vrai aussi que, dans cette hypothèse, les compagnes de l'épouse auraient plutôt dû se joindre à elle dans sa propre maison. Dans toute la suite de la parabole, il n'est jamais question que de l'époux, comme s'il se rendait à l'endroit où la fiancée l'attend.

Mieux vaut donc s'en tenir à la leçon commune, et supposer que les noces ont lieu chez la fiancée, comme il arrivait quelquefois, ou plutôt dans une maison appartenant en propre au fiancé, car il y est chez lui et s'y comporte en maître [1]. Jésus aurait pris exemple d'un cas moins fréquent, mais qui convenait mieux à l'application de la parabole. La difficulté de concevoir le mise en scène inspire néanmoins quelque doute, et peut faire soupçonner que la tradition du récit a été influencée par l'interprétation allégorique. Les jeunes filles partent, on ne sait d'où, de chez elles sans doute, ou de l'endroit où elles se sont réunies, peut-être auprès de la fiancée, pour se rendre à un lieu convenu où elles attendront l'époux ; quant à la fiancée, on ne sait où elle est ; on doit supposer qu'elle est déjà dans la maison où se célèbrent les noces.

Dans les dix jeunes filles, il y en avait cinq étourdies, et cinq prudentes. Les cinq étourdies, qui ne sont nullement présentées comme de méchantes personnes, trahissent leur caractère en ce qu'elles prennent leurs lampes avec l'huile qui est dedans, sans se

1. Jülicher, II, 449.

munir d'une provision pour le cas où elles seraient obligées d'attendre[1] Les prudentes emportent des burettes d'huile avec leurs lampes. Il y a de l'huile dans toutes les lampes ; mais, si la veillée se prolonge, les jeunes filles qui n'ont pas de burettes supplémentaires seront au dépourvu. Et la veillée se prolonge. L'époux n'arrive pas. Ce retard n'est pas expliqué, mais il est indispensable pour amener la confusion des cinq étourdies et la récompense des cinq prudentes. Les jeunes filles se reposent près de la route dans quelque maison amie. Fatiguées d'attendre, elles s'assoupissent et s'endorment. Quand l'époux arrive enfin, vers minuit, des gens qui le voient venir à une certaine distance, avec ses garçons d'honneur, crient : « Voici l'époux. » On n'identifie pas autrement ces avertisseurs, leur intervention seule étant nécessaire à l'enchaînement du récit. Les jeunes filles s'éveillent et courent à leurs lampes pour y donner les soins nécessaires. Les lampes sont près de s'éteindre. Les prudentes raniment les leurs avec l'huile qu'elles ont en réserve. Les étourdies sont dans un grand embarras. Elles demandent à leurs compagnes de leur prêter un peu d'huile, et celles-ci s'excusent en disant qu'il n'y en aurait pas assez[2] : mieux vaut aller chez les marchands pour en acheter. Le conseil est donné sérieusement : c'est l'unique ressource qu'aient les étourdies. De savoir si l'on trouvera facilement un marchand à cette heure, et si l'on arrivera encore à temps, est une autre question. Les cinq étourdies partent ; l'époux arrive[3] ; les prudentes se joignent à lui, entrent avec lui dans la maison nuptiale pour s'asseoir au festin[4].

1. C'est ce que signifie le γάρ du v. 3. L'étourderie des unes et la prudence des autres se déclarent, ici par un soin de prévoyance, là par un défaut de précaution.

2. V. 9. Variantes : (ℵAL) οὐκ, « il n'y aurait peut-être pas assez » ; οὐ μή (BCD) « jamais ! il n'y aurait certes pas assez ». Cette dernière leçon résulte probablement du désir qu'on a eu d'accentuer la réponse et de lui donner un caractère absolu (Jülicher, II, 451).

3. ἀπερχομένων δὲ αὐτῶν ἀγοράσαι ἦλθεν ὁ νυμφίος. Il est bien entendu que les cinq étourdies sont parties quand le fiancé arrive. La retouche de D : ἕως ὑπάγουσι n'est aucunement nécessaire ; car le participe présent ne marque pas la coïncidence, mais la rapide succession des événements.

4. On peut trouver que ce festin commence bien tard. Plusieurs Pères, en dépit de la leçon canonique, parlent de chambre nuptiale (νυμφών ; noter cependant que ce mot, dans Mt. xxii, 10, désigne la salle du festin, et s'emploie concurremment avec γάμοι), et non de festin. Cf. Resch, II, 303.

Dès que le cortège est introduit, on ferme la porte, et quand les cinq étourdies se présentent et qu'elles frappent, inquiètes, à cette porte fermée, l'époux, qui ne les a pas vues sur son passage, répond : « Je ne vous connais pas. » Elles restent dehors. Pour prendre part à la fête, il fallait arriver à temps. Et l'évangéliste conclut en faisant dire à Jésus : Prenez garde d'avoir un sort semblable, au temps de la parousie ; « veillez, car vous ne savez ni le jour ni l'heure[1]. »

La morale de la parabole sortait naturellement du récit : il faut être prêt pour la parousie, comme les jeunes filles prudentes se trouvèrent prêtes pour recevoir l'époux ; il ne faut pas être négligent, de peur d'être exclu du royaume des cieux, comme les jeunes filles étourdies furent exclues du festin nuptial. La conclusion de l'évangéliste est conforme au sens de l'apologue, mais ne s'y adapte pas très exactement, parce que le mot « veillez » semblerait signifier que les jeunes filles on ma fait de dormir, quoique le tort des étourdies ait été leur imprévoyance, et non le sommeil, qu'ont partagé les prudentes. Cette conclusion ne vient pas non plus comme une application de la parabole, mais comme une conséquence du récit même, qui était interprété en allégorie.

Si le récit devait préparer les auditeurs au retardement de la parousie, comme l'admettent certains commentateurs, il aurait été conçu par un chrétien de la seconde génération ; mais cette idée ne s'accorde pas avec le but de l'apologue ; on ne demande pas à quelqu'un de se préparer tout de suite à un événement que l'on dirait en même temps devoir beaucoup tarder. Selon le thème primitif, le retard de l'époux n'a pas plus de signification que le nombre des jeunes filles, leur qualité de vierges, les lampes, l'huile, les burettes, les marchands[2]. La parabole fait ressortir uniquement le danger d'une préparation insuffisante, l'inconvénient d'arriver trop tard pour le royaume : quand le moment fatal viendra, il ne sera plus temps de se pourvoir. Le retard de l'époux correspond seulement à ce fait, que le royaume ne se manifeste pas encore dans le moment où Jésus parle, bien qu'on l'annonce et le conçoive imminent.

1. Le grec reçu ajoute inutilement : ἐν ᾗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται, d'après Mt. xxiv, 42, 44, 50.

2. Cf. Jülicher, II, 457.

Mais la tradition et l'évangéliste ne se sont pas contentés d'un enseignement si simple. Pour eux, l'époux est le Christ[1] ; les jeunes filles sont les croyants qui attendent son retour ; peut-être même a-t-on pensé que le sommeil figurait la mort d'un certain nombre d'entre eux ; le Christ ne revient pas si tôt qu'on l'attendait ; mais quand il apparaîtra au milieu de la nuit, malheur à ceux qui, en s'éveillant, du sommeil ou de la mort, ne se trouveront pas préparés ; vainement chercheront-ils à se procurer ce qui leur manquera ; il ne sera plus temps ; et quand ils demanderont avec humilité à être reçus dans le royaume, Jésus leur répondra ces mots, qui conviennent au Christ juge, non au fiancé de la parabole : « Je vous le dis en vérité, je ne vous connais pas. » La formule : « En vérité je vous le dis », est une assertion solennelle du Christ, et même la parole : « Je ne vous connais pas », résonne comme une sentence de l'Arbitre suprême[2], non comme l'excuse d'un homme qui renvoie des personnes importunes. Ainsi la parabole devient une prophétie du jugement dernier.

Ce développement allégorique se trahit plus ouvertement encore dans les deux passages du troisième Évangile où l'on doit, semble-t-il, reconnaître un écho de la parabole des Dix vierges.

Luc, xii, 35. « Que vos reins soient ceints, et vos lampes allumées ; 36. et soyez vous-mêmes semblables à des gens qui attendent leur maître quand il doit revenir du festin nuptial, afin que, lorsqu'il arrivera et frappera, ils lui ouvrent aussitôt. »

Luc, xiii, 25. « Lorsque le maître se sera levé pour fermer la porte, et que vous vous mettrez, étant restés dehors, à frapper à la porte en disant : « Seigneur, ouvre-nous », il vous répondra en disant : « Je ne sais d'où vous êtes. »

Ces morceaux appartiennent à des discours composés artificiellement par le rédacteur du troisième Évangile[3]. Le rapport du premier avec la parabole des Vierges ne peut guère être contesté. Luc a dû exploiter une parabole des Serviteurs vigilants qui faisait pendant à celle des dix jeunes filles. Mais le discours est assez mal

1. Cf. Mt. ix, 15 ; I, 497.
2. Cf. Mt. vii, 23 ; I, 640.
3. Voir *supr.* p. 108 et pp. 120-124.

équilibré pour qu'un emprunt à la parabole des Vierges demeure vraisemblable. Les lampes allumées ne sont pas nécessaires aux mains de tous les serviteurs, pour ouvrir la porte au maître ; il importe peu que celui-ci vienne des noces ou d'ailleurs, s'il ne s'agit que d'être prêt pour son arrivée ; et il est au moins singulier que ce maître, aussitôt rentré, donne un grand festin aux serviteurs qu'il a trouvés prêts. On conçoit que Luc, exploitant la parabole des Vierges, qu'il ne voulait pas raconter, et voyant en elles les disciples de l'Évangile, leur ait substitué des serviteurs pour la comparaison ; qu'il ait retenu les lampes aux mains de ces derniers, et qu'il ait renoncé à les conduire au-devant du maître ; que, gardant aussi l'idée de festin nuptial comme image du bonheur éternel, il ait représenté le Christ frappant lui-même à la porte [1], et qu'il l'ait montré ensuite donnant un repas à ses fidèles, comme l'époux a admis à sa table les jeunes filles prudentes.

Dans le second passage, le maître, c'est-à-dire Jésus, prince du royaume céleste, est à l'intérieur de la maison, et il est venu lui-même fermer la porte, ayant réuni autour de lui tous ses élus ; ceux qui ne seront pas entrés d'abord frapperont en vain, suppliant qu'on leur ouvre, comme font les cinq étourdies. Jésus leur répondra, comme l'époux, qu'il ne les connaît pas ; eux aussi arrivent trop tard.

Ce passage de Luc est emprunté plus visiblement encore que le précédent à la parabole des Vierges ; l'un complète l'autre, et il paraît évident que l'auteur du troisième Évangile a connu la parabole dans son intégrité. S'il a mieux aimé l'utiliser ainsi que de la reproduire, c'est peut-être qu'il l'a trouvée trop simple, jugeant que les élus et les réprouvés n'étaient pas bien représentés par ces dix jeunes filles. En tout cas, l'hypothèse contraire [2], qui ferait dépendre la parabole des fragments allégoriques de Luc est souverainement invraisemblable. La parabole, même dans sa forme actuelle, ne manque pas d'unité ; elle se présente comme une comparaison développée ; elle a donc les conditions d'authenticité relative que possèdent les autres pièces du même genre. D'autre part, les fragments de Luc offrent les marques d'une rédaction

1. Cf. Ap. III, 20.
2. Défendue par Wellhausen, *Mt.* 130.

secondaire, tant par leur rapport avec leur contexte, que par leur caractère nettement allégorique ; ils ne peuvent être la source d'une parabole, mais ils peuvent être et ils sont les débris de paraboles allégoriquement interprétées [1]. Ni les allégories ni les paraboles ne contiennent une théorie de la justification. Leur morale se résume dans un avertissement.

MATTH. XXV, 14. « Car il en sera comme d'un homme, qui, s'en allant à l'étranger, appela ses serviteurs et leur remit ses biens; 15. et à l'un, il donna cinq talents, à l'autre deux, à un autre un, à chacun selon sa capacité, et il partit. Aussitôt, 16. celui qui avait reçu les cinq talents s'en alla trafiquer avec, et gagna cinq autres talents. 17. De même, celui (qui avait reçu) les deux en gagna deux autres. 18. Mais celui qui en avait reçu un alla faire un trou en terre et y cacha l'argent de son maître. 19. Et longtemps après, le maître de ces serviteurs vint et régla (son) compte avec eux. 20. Et se présentant, celui qui avait reçu les cinq talents lui offrit cinq autres talents, disant : « Seigneur, tu m'as remis cinq talents, voici cinq autres talents que j'ai gagnés. » 21. Son maître lui dit : « Ah ! bon et fidèle serviteur, tu as été fidèle pour peu de choses, je t'en confierai beaucoup ; entre dans la joie de ton maître. » 22. Celui (qui avait reçu) les deux talents, se présentant aussi, dit : « Seigneur, tu m'a remis deux talents ; voici deux autres talents que j'ai gagnés. » 23. Son maître lui dit : « Ah ! bon et fidèle serviteur, tu as été fidèle pour peu de choses,

LUC, XIX, 11. Et comme ils écoutaient cela, il dit de plus une parabole, parce qu'il était près de Jérusalem, et qu'ils pensaient que le royaume de Dieu allait apparaître tout de suite. 12. Il dit donc : « Un homme de haute naissance allait en un pays lointain, pour recevoir l'investiture d'un royaume, et revenir (ensuite). 13. Et appelant dix de ses serviteurs, il leur donna dix mines, et il leur dit : « Faites(-les) valoir jusqu'à ce que je vienne. » 14. Et ses concitoyens le haïssaient, et ils envoyèrent une députation derrière lui, pour dire : « Nous ne voulons pas que celui-ci règne sur nous ». 15. Et il arriva, quand il revint, ayant reçu (l'investiture du) royaume, qu'il fit appeler près de lui ces serviteurs à qui il avait donné l'argent, pour savoir ce que chacun avait fait de profit. 16. Et le premier se présenta, disant : « Seigneur, ta mine a rapporté dix mines ». 17. Et il lui dit : « Ah ! bon serviteur, puisque tu as été fidèle en très petite chose, tu auras autorité sur dix villes. » 18. Et le second vint, disant : « Ta mine, seigneur, a produit cinq mines. » 19. Et il dit de même à celui-là : « Toi aussi, tu seras préposé à cinq

1. Cf. JÜLICHER, II, 459.

je t'en confierai beaucoup; entre dans la joie de ton maître. » 24. Et se présentant aussi, celui qui avait reçu un talent dit : « Seigneur, je te connaissais pour un homme d ır, moissonnant où tu n'as pas semé, et ramassant où tu n'as pas dispersé; 25. et par crainte, je suis allé cacher ton talent dans la terre: vois, tu as ce qui est à toi. » 26. Et prenant la parole, son maître lui dit : « Serviteur méchant et paresseux, tu savais que je moissonne où je n'ai pas semé, et que je ramasse où je n'ai pas dispersé : 27. il te fallait donc verser mon argent aux banquiers, et, arrivant, j'aurais retiré mon (capital) avec intérêts. 28. Otez-lui donc le talent et donnez-le à celui qui a les dix talents. 29. Car à quiconque possède l'on donnera, et on (le) comblera ; et à celui qui n'a pas l'on ôtera même ce qu'il a. 30. Et jetez le serviteur inutile dans les ténèbres extérieures. Là, il y aura les pleurs et le grincement des dents. »

villes. » 20. Et l'autre vint, disant : « Seigneur, voici ta mine que j'ai tenue enveloppée dans un linge; 21. car j'avais peur de toi, parce que tu es un homme sévère, tu enlèves ce que tu n'as pas déposé, et tu moissonnes ce que tu n'as pas semé. » 22. Il lui dit : « C'est par ta bouche que je te jugerai, méchant serviteur. Tu savais que je suis un homme sévère, enlevant ce que je n'ai pas déposé, et moissonnant ce que je n'ai pas semé : 23. et pourquoi n'as-tu pas mis mon argent à une banque ? et moi, arrivant, je l'eusse retiré avec intérêts. » 24. Et il dit aux assistants : « Otez-lui la mine, et donnez-la à celui qui a les dix mines. » 25. Et ils lui dirent : « Seigneur, il a dix mines. — 26. Je vous dis qu'à quiconque possède l'on donnera, et qu'à celui qui n'a pas l'on ôtera même ce qu'il a. 27. Quant à mes ennemis, ces (gens) qui ne voulaient pas que je régnasse sur eux, amenez-les ici et massacrez-les en ma présence. »

Cette parabole n'était pas primitivement en rapport avec les circonstances de la parousie et du jugement dernier; elle était destinée à montrer que la récompense des justes, dans le royaume des cieux, sera proportionnée ou plutôt accordée à leurs mérites, et que ceux dont les mérites seront nuls n'auront point de part au bonheur éternel. Interprétée allégoriquement, elle devient une prophétie du retour glorieux de Jésus, et c'est pour cette raison que Matthieu l'a placée entre la parabole des Vierges et la représentation directe du grand jugement. Pour lui, le départ et le retour du maître sont l'absence et l'avènement du Christ ressuscité, et il a cru pouvoir rattacher la parabole entière à la conclusion de la précédente : « Veillez donc, parce que vous ne savez ni le jour ni l'heure », la conjonction « car », avec la particule de comparaison

« comme »[1], remplaçant la formule ordinaire : « le royaume des cieux est comparable à » telle histoire.

La parabole des Mines, dans Luc, est la même que la parabole des Talents dans Matthieu. La tradition n'avait retenu que la fable, sans les circonstances où elle avait été prononcée ; Matthieu ne lui a pas donné de cadre spécial, mais Luc a voulu tirer du récit une introduction historique[2]. Il est probable que les deux évangélistes n'ont pas travaillé sur une rédaction identique, et que Luc a trouvé dans sa source les variantes principales de sa relation. Dans sa pensée, la parabole devait expliquer le retardement de la parousie, et ce délai, qui peut être insinué dans le premier Évangile, n'est pas du tout indiqué dans le troisième, où la narration tend à faire valoir le triomphe du Christ sur les Juifs par la destruction de Jérusalem. C'est Luc lui-même qui est préoccupé du retard, et qui en cherche l'explication dans le dessein providentiel que manifeste la parabole ; il a supposé que Jésus avait dit celle-ci pour calmer l'attente des disciples qui croyaient à la révélation immédiate de sa gloire. Mais il est permis de penser que cette indication est en rapport avec l'impression que donnait le plus ancien récit de l'arrivée à Jérusalem : Jésus et sa suite venaient à la ville sainte pour la manifestation du royaume céleste[3]. La donnée de l'histoire, déjà corrigée dans Marc, est contredite et effacée dans Luc, pour satisfaire aux exigences de la foi.

Pour le rédacteur de la parabole, la parousie est imminente ; elle paraît coïncider avec l'extermination des Juifs, c'est-à-dire avec la destruction de Jérusalem, qui est un fait acquis ou déjà en voie de s'accomplir ; mais l'évangéliste sait fort bien qu'il faut mettre un intervalle entre la punition des Juifs et le jugement dernier, il pense à cet intervalle et prête au Christ l'intention de préparer ses dis-

1. V. 14. ὥσπερ γὰρ ἄνθρωπος, « car » il en est du royaume des cieux « comme d'un homme ».

2. « Quod ergo Lucas alio loco ac tempore quam Matthaeus propositam (parabolam) fuisse indicat, novum non est ut evangelistae in loci ac temporis circumstantiis discrepare videantur, dum summam rei gestae, non ordinis ac temporis rationem habent..... In caeteris vero rebus quibus videntur dissidere, non Christi verba sed totius parabolae sensum explicare voluerunt. » Maldonat, I, 493.

3. *Supr.* p. 232.

ciples à une attente prolongée de son retour : il faut que la punition des Juifs arrive avant la fin. La parabole des Mines atteste le désir ardent de la parousie qui se remarque dans les additions aux paraboles de la Veuve et du juge, du Pharisien et du publicain, et l'on peut croire que Luc l'a puisée dans le même document, où elle leur faisoit peut-être suite ; mais l'évangéliste cherchait dans les paraboles d'autres leçons que son devancier ; de même que l'histoire de Zachée figure selon lui, par anticipation, la conversion des Gentils, la parabole des Mines annonce le jugement final, que doit précéder le châtiment d'Israël.

L'enchaînement de ces pensées est logique dans l'esprit de l'évangéliste, mais l'ensemble n'en est pas moins des plus incohérents. Pris à la lettre, le discours de Jésus à Zachée n'a pu éveiller chez ses auditeurs l'espérance du grand avènement, et si c'est seulement le voisinage de Jérusalem qui suggère à la foule l'idée du triomphe messianique, la parabole des Mines ne combat pas cette illusion ; elle ne la dissiperait que si ceux qui l'entendent étaient capables de pénétrer le mystère qu'y découvre l'évangéliste. On ne voit pas même bien à qui la leçon est adressée : Jésus était accompagné dans Jéricho par une foule que la guérison de l'aveugle avait jetée dans l'enthousiasme ; puis il est entré chez Zachée, « et tout le monde a murmuré » ; mais tout le monde n'est pas entré dans là maison du publicain, et si Jésus y est encore quand il dit la parabole [1], il n'a été entendu que du petit nombre de personnes qui ont pu entrer avec lui. Bien que de pareilles indications ne soient pas à serrer de trop près, et que Luc ne dise pas si la parabole a été adressée à la foule ou aux disciples, ou bien encore à un auditoire formé des disciples et de la foule, comme il s'agit de réfuter ou d'expliquer un préjugé des premières générations chrétiennes, on peut croire que l'évangéliste, nonobstant les apparences, a surtout en vue les disciples [2] ; et s'il ne les nomme pas, ce peut être par une sorte de ménagement à leur égard [3].

Selon Matthieu, un chef de famille, sur le point d'entreprendre un lointain voyage, fait venir ses propres serviteurs [4], c'est-à-dire

1. V. 11. ἀκουόντων δὲ αὐτῶν ταῦτα προσθεὶς εἶπεν παραβολήν.
2. Cf. Act. i, 6-8.
3. Schanz, *Lk.* 461.
4. V. 14. τοὺς ἰδίους δούλους.

les esclaves qui vivaient dans sa maison, et non des mercenaires à gages; il leur confie sa fortune, ou du moins ce qu'il possède en argent comptant, à savoir huit talents [1], dans la pensée qu'ils le feront valoir au mieux de ses intérêts, donnant à chacun selon les capacités qu'il lui connaît, à un premier serviteur cinq talents, à un autre deux, à un troisième un talent seulement. Ce partage fait, le maître s'en va. L'adverbe « aussitôt [2] », que la plupart des témoins rattachent à la proposition qui le précède, est rapporté par quelques-uns, et avec plus de raison, à la phrase suivante : l'empressement que le maître mettrait à partir n'a aucune signification dans la parabole, car on n'a pas besoin d'insister sur la confiance qu'il témoigne à ses serviteurs [3], tandis que l'activité du premier d'entre eux est mise en relief si on lit : « Aussitôt, celui qui avait reçu les cinq talents s'en alla faire du négoce. » Les trois serviteurs pourraient avoir été cités à titre d'exemple ; mais Matthieu n'en attribue pas davantage au maître, bien que ce ne soit pas trop de trois esclaves pour un homme qui a autant d'argent disponible. Le maître connaît les aptitudes de ses gens, et, quoiqu'il fût libre de partager la somme selon sa fantaisie, il règle la distribution d'après leurs capacités; celui qui n'a reçu qu'un talent est jugé moins habile que les autres, mais non incapable de faire valoir ce qui lui est remis. Il va de soi que les serviteurs doivent comprendre pourquoi le maître leur confie son trésor ; s'il n'a rien dit de l'emploi qu'on en devait faire, c'est qu'il s'en rapporte au zèle et à l'initiative de chacun.

La parabole de Luc met en scène un homme de haute naissance [4], un prince, qui dut aller dans un pays lointain prendre possession d'un royaume, c'est-à-dire en recevoir l'investiture, afin de revenir ensuite le gouverner. On a besoin, pour comprendre ce trait, de se rappeler la situation d'Hérode et de ses descendants à l'égard de Rome, dont ils tenaient leur autorité. Plusieurs princes hérodiens firent ainsi le voyage d'Italie, pour obtenir la reconnaissance de

1. Ce qui fait environ quarante mille francs.

2. V. 15. καὶ ἀπεδήμησεν. εὐθέως 16. πορευθεὶς ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβών. Dans le texte non ponctué, εὐθέως pouvait à volonté se rattacher au verbe qui précède ou au participe qui suit ; on a pris communément le premier parti, qui paraît naturel quand on n'y regarde pas de près, en ajoutant δέ après πορευθείς (ACDL, etc.), pour la régularité de la construction.

3. Meyer, de Wette, Keil, etc.

4. V. 12. ἄνθρωπός τις εὐγενής.

leurs prétentions. Mais, dans le récit parabolique, le prince n'appartient pas à la famille d'Hérode, et le pays lointain n'est pas l'Italie : l'homme bien né figure directement Jésus lui-même, fils de David et fils de Dieu, quittant ce monde pour aller au ciel chercher l'investiture du royaume éternel qui s'établira sur la terre quand le Christ reviendra dans sa gloire. Sa naissance lui donne droit à l'empire qui lui sera confié [1]; il n'a rien d'un ambitieux ou d'un aventurier qui réclamerait, dans une intention égoïste, un pouvoir qui ne lui serait pas dû ; il est appelé à régner sur son propre pays, quand la Jérusalem céleste se substituera à celle de la terre, et que le royaume de David deviendra le royaume de Dieu.

Avant de partir, le royal prétendant fait venir dix de ses serviteurs, et confie une mine à chacun d'eux, avec ordre exprès de faire valoir cet argent pendant son absence, ou plutôt en attendant qu'il arrive [2], l'évangéliste songeant à la parousie. Cet ordre a été ajouté par Luc, car, dans la suite, on ne reproche pas au serviteur d'avoir contrevenu aux instructions qu'il avait reçues. La disproportion est sensible entre le rang du personnage et la somme qu'il distribue : que la mine en question soit la monnaie grecque de ce nom [3], ou l'ancienne mine hébraïque [4], la somme est chétive pour un roi, et la recommandation de faire valoir un si médiocre capital convient peu à sa dignité. Luc n'a pas voulu par là vanter la pauvreté de la première communauté chrétienne [5] : une mine est donnée à chaque serviteur, parce que la mine représente la grâce du christianisme, qui est la même pour tous. Le nombre des serviteurs est porté de trois à dix, et ces dix sont choisis dans un plus grand nombre qu'ils semblent représenter [6], parce que trois serviteurs étaient trop peu pour un roi, surtout pour le Roi-Messie, qui a comme serviteurs tous les candidats au royaume céleste. Ces dix serviteurs peuvent être d'ailleurs un écho des dix vierges [7]. Dans la

1. Cf. Lc. I, 32-33 ; I, 289.

2. V. 13. πραγματεύσασθε ἐν ᾧ ἔρχομαι. L'attention se porte sur le terme, non sur la durée de l'absence. Il ne faut pas traduire : « pendant que je serai parti », mais « jusqu'à ce que je vienne ».

3. Environ quatre-vingt-dix francs.

4. Environ cent quarante francs.

5. Hypothèse de Schanz, *Lk.* 462.

6. V. 13. δέκα δούλους ἑαυτοῦ.

7. « Fortasse Lucas, quia Christus in praecedente parabola regnum cœlo-

suite du récit, on ne retrouve plus que trois serviteurs, ce qui montre l'artifice du remaniement. Le prince, indiquant le terme en vue duquel les serviteurs doivent travailler, dit : « jusqu'à ce que je vienne », parce que, nonobstant l'espèce d'interpolation que le ministère et la mort de Jésus ont pratiquée dans la conception messianique du judaïsme, la manifestation glorieuse du Christ reste le véritable avènement, la vraie « présence » [1], et non un simple retour.

Le détail de l'ambassade que les concitoyens du prince [2] envoient derrière lui, pour faire obstacle à sa candidature, est encore emprunté à l'histoire des temps hérodiens : après la mort d'Hérode le Grand, par exemple, les Juifs envoyèrent des députés à Rome pour demander à être administrés directement par l'empire, et non par Archélaüs; plus tard leurs plaintes provoquèrent la déposition de celui-ci. Des allusions si particulières sont d'autant plus surprenantes, que l'application réelle en est plus détournée; car la protestation des citoyens contre le prétendant [3] ne signifie pas autre chose que l'incrédulité des Juifs à la parole et à la mission de Jésus, leur résistance à la prédication apostolique. Toute cette allégorie vient en surcharge et bouleverse l'équilibre de la narration. Matthieu atteste que le personnage principal n'était pas roi dans le récit primitif.

Il est malaisé de voir l'intérêt que le rédacteur du troisième Évangile, écrivant assez longtemps après la ruine de Jérusalem, pouvait trouver dans ces allusions à un état de choses entièrement disparu. L'addition vient plutôt du rédacteur plus ancien, qui était préoccupé d'interpréter en allégories significatives de la parousie prochaine les paraboles de la Veuve et du juge, du Pharisien et du publicain [4]. Si cette hypothèse n'était pas vraisemblable, on devrait penser que l'évangéliste a puisé dans Josèphe ces allusions à l'histoire des Hérodes. En tout cas, l'auteur est préoccupé de la gran-

rum decem virginibus comparavit, eumdem hic numerum usurpavit. » Maldonat, *loc. cit.*

1. παρουσία.

2. V. 14. οἱ δὲ πολῖται αὐτοῦ. Quelques témoins (D, mss. lat. Ss.) omettent αὐτοῦ, peut-être pour éviter de nommer les Juifs concitoyens de Jésus.

3. οὐ θέλομεν τοῦτον βασιλεῦσαι ἐφ'ἡμᾶς. Le pronom τοῦτον est une expression de mépris. Cf. Jn. xix, 14-15.

4. Cf. *supr.* pp. 187, 193.

deur du Christ roi, et il la figure par des traits empruntés à l'histoire des rois connus de lui.

Dès que le maître est parti, le premier serviteur, celui à qui Matthieu attribue cinq talents, fait des affaires [1] et double son capital : rien n'insinue que ce soit au moyen de prêt et d'usure [2]; on dira bientôt que l'absence du maître a été longue; l'argent pouvait être engagé en des entreprises fructueuses d'exploitation ou de commerce. Le second serviteur, non moins actif que le premier, obtient par des moyens analogues le même résultat. Le troisième cherche simplement [3] une cachette sûre; il enfouit l'argent pour ne pas le perdre, avec l'intention de le rendre ensuite comme un dépôt. « Longtemps après, le maître de ces serviteurs vient [4] ». Matthieu ne dit pas *revint*, et il emploie le présent, parce que lui aussi pense à la parousie. Le « long temps » a certainement pour lui une signification par rapport à l'attente, mais ne correspond nullement, dans sa pensée, à un retard indéfini; ce « long temps » est pris sur le cours d'une vie humaine, et rien n'empêche d'y voir un élément du récit primitif; il faut que l'absence du maître se prolonge assez pour que les deux premiers serviteurs puissent gagner leur argent, comme il a fallu, dans la parabole des Vierges, que l'époux eût du retard, pour que l'imprévoyance des cinq étourdies eût un résultat fâcheux; et l'omission de ce détail dans Luc n'est pas un argument décisif contre son authenticité, car un rédacteur préoccupé de l'imminence de la parousie a bien pu le supprimer comme gênant et induisant à erreur. Le récit du troisième Évangile, en effet, passe immédiatement au retour [5], et l'on n'apprend ce qu'ont fait les serviteurs que par la reddition de comptes. De même qu'Archélaüs obtint, malgré les Juifs, l'investiture du gouvernement que lui avait destiné son père, le prince de la para-

1. V. 16. ἠργάσατο ἐν αὐτοῖς ne détermine pas le genre d'affaires : ce peut être entreprise agricole ou commerciale.

2. Le reproche adressé à celui qui n'a rien gagné ferait plutôt supposer le contraire.

3. Noter la nuance entre les démarches des serviteurs; on dit du premier : εὐθέως πορευθεὶς..... ἠργάσατο; et du troisième : ἀπελθὼν ὤρυξεν. Les serviteurs diligents *vont* travailler; le serviteur négligent *s'en va* cacher le talent.

4. V. 19. μετὰ δὲ πολὺν χρόνον ἔρχεται ὁ κύριος τῶν δούλων ἐκείνων. Cf. *supr.* p. 468, n. 2.

5. V. 15. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἐπανελθεῖν αὐτὸν λαβόντα τὴν βασιλεῖαν καὶ εἶπεν φωνηθῆναι αὐτῷ τοὺς δούλους τούτους.

bole revient avec le titre et le pouvoir de roi dans son pays d'origine. Comme le maître de Matthieu, il fait comparaître ses serviteurs pour demander compte à chacun de la mine qui lui a été confiée, et du profit qu'il en a tiré [1]. Le procédé n'a rien de royal; mais l'idée du compte à rendre faisait le fond de la parabole et devait être conservée; on y a eu d'autant moins de scrupule que l'on voyait dans ce règlement de compte le jugement dernier.

Les serviteurs défilent en présence du maître : le premier, celui qui, dans Matthieu, a reçu cinq talents, présente les cinq autres talents qu'il a gagnés; le maître en témoigne vive satisfaction [2] et se promet d'utiliser ses services à l'avenir pour de plus grandes choses. Cinq talents n'étaient pas une petite somme, surtout pour l'entourage ordinaire de Jésus, et l'on peut soupçonner le premier Évangile d'avoir substitué les talents aux mines; si le maître a donné d'abord tout son argent, on ne voit pas ce qu'il pourra confier de si grand à l'esclave. Dans l'économie de la parabole primitive, le « peu de choses » désignait une somme relativement peu considérable, et « beaucoup de choses », des intérêts plus importants, mais de même ordre. L'évangéliste songe à la disproportion des mérites humains lorsqu'on les compare à la gloire du royaume céleste; c'est pourquoi il fait dire au serviteur par le maître : « entre dans la joie de ton seigneur [3] », paroles qui ne peuvent se rapporter à un festin ou à des réjouissances ayant pour objet de fêter le retour du maître [4], mais à l'entrée des élus dans le royaume des cieux, à leur admission aux joies éternelles, et qui ne conviennent qu'au Christ juge; la joie du ciel s'oppose aux tourments de l'enfer, où l'on précipitera le serviteur inutile.

1. Leçon commune : ἵνα γνοῖ τίς τί διεπραγματεύσατο. La variante τί διεπραγματεύσαντο (אBDL) a l'air d'une correction.

2. V. 21. εὖ, δοῦλε ἀγαθὲ καὶ πιστέ, ἐπὶ ὀλίγα ἦς πιστός, ἐπὶ πολλῶν σε καταστήσω. L'interjection εὖ, dans Luc, εὖγε, paraît exprimer seulement la joie, non l'approbation de ce qui vient d'être dit. Dans l'esprit de la parabole, sinon dans la pensée de l'évangéliste, l'épithète ἀγαθός vise moins les qualités morales du serviteur, bonté, prudence, irréprochabilité, que son savoir-faire et son habileté, peut-être avec une nuance d'affection; ἐπὶ ὀλίγα ne désigne pas seulement l'objet où le serviteur s'est montré fidèle, mais indique aussi le mouvement libre de son activité sur cet objet (Jülicher, II, 474).

3. εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου.

4. Le cas n'est pas le même que Lc. xiv, 23; et si la pensée du repas s'est présentée à l'évangéliste (cf. Lc. xii, 37), il a eu en vue le festin messianique.

Dans Luc, le premier serviteur a gagné dix mines avec une seule : proportion beaucoup plus forte que dans Matthieu, où la mise de fonds est seulement doublée. Mais l'esclave n'en est que plus modeste, et l'on dirait qu'il n'a été pour rien dans le succès : « Seigneur, dit-il, ta mine a rapporté dix mines [1]. » La réserve du serviteur, qui évite de mettre sa personne en avant, peut venir de source et n'accuser pas une arrière-pensée théologique de l'évangéliste [2]. La réponse du roi est mise en rapport avec la dignité qu'il vient d'acquérir : celui qui a gagné dix mines aura autorité sur dix villes [3]. Ce moyen de recrutement administratif échappe à toute critique, si l'on considère la pensée du rédacteur : le chrétien qui aura bien vécu, amassant des mérites pour le ciel, sera associé à la royauté de Jésus. Il gouvernera une province du nouvel Israël dans le royaume de Dieu. La mention des villes ne peut appartenir au récit primitif, mais on peut en déduire que ce récit ne contenait pas l'allusion au bonheur céleste qui se lit dans Matthieu ; car la tradition de Luc ne l'aurait pas supprimée ; les « dix villes » de Luc remplacent le « beaucoup de choses » de Matthieu, parce que la réponse du maître a consisté d'abord dans la simple promesse : « tu as été fidèle en peu, je te confierai beaucoup [4]. »

Le second serviteur de Matthieu apporte quatre talents au lieu de deux ; il reçoit le même encouragement que le premier. Dans

1. V. 16. κύριε, ἡ μνᾶ σου δέκα προσηργάσατο μνᾶς.

2. Cf. Lc. xvii, 10 ; *supr.* p. 454.

3. V. 17. ἴσθι ἐξουσίαν ἔχων ἐπάνω δέκα πόλεων. La combinaison est parfaitement intelligible, et si le rapport des mines avec les villes semble artificiel, c'est que le personnage du roi, avec tout ce qui concerne sa dignité, a été artificiellement ajusté à la parabole. On n'a pas lieu de recourir à l'hypothèse d'un original araméen où l'on aurait écrit par erreur כרכין « villes », au lieu de ככרין « talents » (Nestle, *Theol. Lit. zeitung*, 1895, p. 565. A. Meyer ; *Jesu Muttersprache*, 137. Cf. Dalman, I, 53 ; Jülicher, II, 494), ni à celle d'une bévue commise sur ἐπὶ πολλῶν de Matthieu, dont on aurait fait ἐπὶ ι' (10) πόλεων (E. A. Abbott, *E B.* II. 1776). V. 18, D lit : ὁ ἕτερος ἐλθὼν εἶπεν (cf. v. 20).

4. Cf. Lc. xvi, 10-12 (*supr.* p. 163), passage imité de cette parabole, et d'où il résulte que l'évangéliste a pu voir dans la fidélité du serviteur dans les petites choses l'expression figurée de la distribution des biens terrestres en aumônes. Le rédacteur de xvi, 10-12, paraît avoir trouvé dans la parabole l'antithèse de « peu » et « beaucoup », sans mention de villes : serait-ce lui qui, par une sorte de compensation, aurait anticipé l'antithèse parce qu'il voulait introduire les villes dans le récit parabolique ?

Luc, ce serviteur a gagné cinq mines avec une; le roi lui promet le gouvernement de cinq villes. Le rôle de ce serviteur est secondaire; il sert à l'équilibre du récit, pour que le bon serviteur ne semble pas seul de son espèce, et parce que, si la négligence des mauvais serviteurs peut être représentée dans un seul exemple, l'inégalité de mérites qui se rencontre dans les bons est utilement rappelée par deux types de serviteur fidèle.

Le troisième serviteur, celui qui avait reçu un seul talent, vient à son tour; il est supposé avoir déterré le talent qu'il avait enfoui, et il l'apporte au maître; il explique les raisons qui l'ont déterminé à cacher cet argent; il craignait de le perdre, s'il le risquait dans quelque entreprise, et, pour le soustraire aux voleurs, il l'avait soigneusement enterré; comme on lui rendait son bien, le maître devait être content. Ce qui est dit de sa dureté et de son amour du gain n'est pas tout à fait naturel dans la bouche d'un esclave parlant à son seigneur, et qui aurait plutôt intérêt à s'excuser qu'à l'irriter par cette déclaration trop franche de ses défauts. Dans l'esprit de la narration, le maître n'est pas fâché de ce que le serviteur lui dit, et les propos de l'esclave remplacent, comme en bien d'autres occasions, l'analyse des sentiments qui ont inspiré sa conduite. Du reste, la conception du récit est populaire, et les gens du peuple ont coutume de penser tout haut. N'ayant pas reçu d'instructions spéciales sur l'emploi de l'argent, le serviteur peut se croire en règle par le fait qu'il restitue intégralement la somme commise à sa garde. Il laisse entendre, d'ailleurs, qu'on ne peut s'enrichir qu'aux dépens d'autrui, e que, s' l n'est pas entré à cet égard dans les intentions du maître, il n'est pas trop à blâmer, puisqu'il a sauvegardé ses intérêts légitimes. Cette idée, toutefois, est plutôt insinuée qu'exprimée. Le maître est censé violent [1], rapace et médiocrement scrupuleux, bien qu'on ne le présente pas autrement comme un méchant homme, et que, son opinion sur la conduite du serviteur négligent soit jugée indiscutable pour les auditeurs de la parabole. Dire qu'il moissonne où il n'a pas semé, qu'il ramasse ce qu'il n'a pas dispersé [2], revient

1. V. 24. σπληρός εἶ ἄνθρωπος.

2. συνάγων ὅθεν οὐ διεσκόρπισας. Cf. Lc. 21. αἴρεις ὃ οὐκ ἔθηκας. συνάγειν signifie la même chose que θερίζειν dans la proposition précédente, et se dit aussi pour « moissonner »; et διασκορπίζειν correspond à σπείρειν. Le sens de « vanner » (B. Weiss, *E*. 147) est d'autant moins indiqué que ce n'est pas le grain

à dire qu'il ne se contente pas des fruits naturels de son travail et de son bien, et qu'il est enclin à augmenter ses profits par des moyens qui font tort au prochain.

Dans Luc, le troisième serviteur est appelé « l'autre [1] », comme s'il n'y en avait que trois, et qu'on n'en eût pas mentionné d'abord un plus grand nombre. Son discours est à peu près le même que dans Matthieu, si ce n'est que le style en est plus coulant, avec quelques variantes dans le détail. Il offre d'abord la mine qu'il a reçue, en disant qu'il l'a « tenue enveloppée dans un linge [2] » : cette façon de parler suppose que l'absence du maître a duré assez longtemps ; la mine a été soigneusement roulée dans un linge, et sans doute logée dans un coffre ; on ne pouvait pas faire la même chose pour le talent, et d'autre part la mine était d'un trop petit volume pour qu'on l'enfouît en terre ; elle était serrée en endroit sûr. L'épithète qui définit le caractère du maître est un peu atténuée, il est dit « sévère [3] » ; au lieu de lui reprocher de ramasser ce qu'il n'a pas dispersé, on dit, avec plus de netteté, qu'il « prend ce qu'il n'a pas déposé », réclamant comme sien ce qui ne lui appartient pas. Cette précision a chance de n'être pas primitive, car, s'il est conforme à l'esprit du récit de présenter le maître comme soucieux de s'enrichir par tous les moyens, il l'est peut-être moins de lui attribuer un genre particulier et spécialement odieux d'injustice. L'idée de dépôt était suggérée par le récit même, et la critique du serviteur n'atteint pas le maître, qui, pour Luc, est le Christ, parce qu'on la suppose mal fondée. Le serviteur de Luc a craint, lui aussi, de perdre l'argent s'il le mettait dans le commerce ; il l'a bien gardé ; le prince peut le reprendre et n'a pas à se plaindre de son esclave.

Le maître n'est pas de cet avis. Dans Matthieu, il traite l'esclave de mauvais et de paresseux [4] : mauvais, par opposition aux bons serviteurs, dont le zèle a été productif ; paresseux, parce que c'est son inaction qui est blâmable, et qu'on ne peut pas le dire infidèle. Son excuse est regardée comme un prétexte de fainéant, attendu que, dans la mesure où le portrait du maître correspond à la réalité,

mais la balle qu'on disperse en vannant. Mieux vaudrait entendre : « Tu encaisses ce que tu n'as pas donné » (Jülicher, II, 476). Cf. Ps. cxi, 9.

1. V. 20. καὶ ὁ ἕτερος ἦλθεν λέγων.

2. κύριε, ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου, ἣν εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ.

3. V. 21. ἄνθρωπος αὐστηρὸς εἶ.

4. V. 26. πονηρὲ δοῦλε καὶ ὀκνηρέ.

elle aurait dû inspirer au serviteur une autre conduite : quand même on travaillerait pour un homme avide, ce qu'on a de mieux à faire est de prendre ses intérêts, sinon l'on s'expose à sa vengeance; le serviteur se fût-il contenté de déposer l'argent chez un banquier, le maître, à son retour, aurait touché l'argent avec la rente ; le serviteur n'aurait couru aucun risque, et le maître n'aurait eu aucun reproche à lui adresser. Un banquier oriental aurait eu sans doute besoin d'être quelque peu surveillé ; mais cette attention au maniement des fonds n'exigeait du serviteur aucune fatigue. Puisqu'il n'a même pas songé à un expédient si facile, l'esclave mérite qu'on lui enlève son talent, pour le donner à celui qui a dix talents, c'est-à-dire au serviteur qui avait cinq talents et qui en a gagné cinq autres.

On perd de vue le serviteur aux quatre talents ; dans l'application de la parabole, il se confond plus ou moins avec le premier. Celui-ci est censé garder toujours les dix talents, mais non comme propriétaire. Il saura employer utilement le talent dont l'autre n'a rien fait ; ou bien, comme la perspective de la parabole s'arrête plutôt à la rétribution des services passés qu'aux bénéfices de l'avenir, la façon dont on traite le serviteur négligent montre qu'il a perdu à tout jamais la confiance de son maître, qui reste acquise et de plus en plus au serviteur zélé ; celui-ci remplace l'autre, et sa situation grandit, pour ainsi dire, de l'effacement où tombe son compagnon. C'est le cas d'appliquer le proverbe : on donne à qui possède, et l'on prend à qui n'a rien ; le riche s'en va toujours gagnant, et le pauvre toujours perdant. On ne voit pas à qui s'adresse l'ordre du maître : « Otez-lui le talent. » Il faut supposer d'autres serviteurs présents. Il est possible que l'impératif eût dans la source une forme impersonnelle : « Qu'on lui ôte le talent. » Matthieu aura pensé sans doute aux anges qui assisteront le Christ juge.

Dans Luc, le serviteur négligent est qualifié seulement de « mauvais » ; mais le prince commence par lui dire : « C'est par ta bouche que je te jugerai [1] », en d'autres termes : « ton propre aveu suffit pour te condamner », développement oratoire qui a pu se déduire de ce qui suit. Le principal de la réponse est conforme à ce qu'on lit dans Matthieu, sauf les variantes signalées plus haut dans le discours du serviteur. L'évangéliste observe que l'ordre : « Otez-

1. V. 22. ἐκ τοῦ στόματός σου κρινῶ σε, πονηρὲ δοῦλε. Le futur κρινῶ semble préférable au présent κρίνω.

lui la mine », a été donné par le prince « aux assistants [1] », mais en écrivant : « donnez-la à celui qui a les dix mines », il a oublié que, selon la combinaison adoptée par lui pour la distribution de l'argent et la proportion des bénéfices, le premier serviteur possède onze mines, puisque la mine qu'il a reçue en a rapporté dix autres. Le chiffre dix était donc indiqué par la source de Luc, et cette source, immédiate ou non, indiquait autrement que Luc la proportion de l'argent reçu avec l'argent rapporté. Le narrateur n'a pas remarqué non plus que le don d'une mine était un bien petit cadeau après celui de dix villes.

Les « assistants », que Luc introduit inopinément, parce qu'il a besoin d'eux pour l'exécution de l'ordre donné par le roi, sont des officiers de la cour, mais ils doivent se confondre avec les serviteurs, et il ne semble pas que ce soient, dans la pensée de l'évangéliste, les anges du châtiment [2]. Pour amener le proverbe que Matthieu a introduit sans autre préambule, Luc intercale une remarque de ces « assistants » : « Seigneur, il a dix mines [3] », comme s'ils avaient peur que le roi ne soit imprudent en donnant tout son argent au même. Une mine est cependant peu de chose pour un roi. Luc n'aura pas voulu que le roi dît de lui-même à son entourage le motif de sa conduite envers le serviteur zélé, parce qu'il n'a pas de confidence à leur faire ; leur inquiétude fournit au souverain l'occasion de promulguer, avec la majesté du Christ juge, le principe général de la rétribution. Car c'est évidemment Jésus qui prononce l'assertion solennelle : « Je vous dis qu'à quiconque possède on donnera. » Le serviteur zélé finit par représenter le groupe des élus, et le serviteur négligent le groupe des damnés, de telle sorte cependant que le groupe des élus se confonde plus moins dans la perspective avec les Gentils convertis, et le groupe des damnés avec les Juifs incrédules et exterminés. L'observation des assistants, qui semblent presque jaloux du bon serviteur, comme s'ils étaient judéochrétiens, et plaidaient la cause des Juifs contre les Gentils, n'en a pas moins l'apparence d'une interpolation dans le discours du roi, qui se poursuit sans reprise, et comme s'il n'avait pas été interrompu. L'inter-

1. V. 24. καὶ τοῖς παρεστῶσιν εἶπεν .

2. On n'a pas ici la distinction des « serviteurs » et des « ministres » qui est dans Mt. xxii, 10, 13 ; *supr.* p. 328.

3. V. 25. καὶ εἶπαν αὐτῷ· κύριε, ἔχει δέκα μνᾶς.

polation existe en effet, par rapport à la source primitive, mais non au texte du troisième Évangile, bien qu'elle manque dans quelques témoins [1]. Le motif qui l'a dictée se comprend beaucoup mieux chez l'évangéliste [2] que chez un copiste postérieur; d'autre part, l'omission s'explique aisément par l'influence de Matthieu, l'intention de rendre son unité au discours du roi, et peut-être d'effacer en partie la difficulté provenant du chiffre des mines.

Les dernières paroles du maître, dans les deux Évangiles, sortent du cadre de la parabole, et attestent les préoccupations allégoriques des rédacteurs. C'est le Christ souverain juge qui prononce dans Matthieu la condamnation du « serviteur inutile », et ordonne de le jeter en enfer, « dans les ténèbres extérieures, où il y a les pleurs et le grincement de dents [3]. » La conclusion est dépourvue d'originalité ; elle vient en surcharge, comme une seconde punition du serviteur, et présente assez visiblement, tant par son contenu que par la façon artificielle dont elle est soudée au récit, le caractère d'une pièce rapportée. L'application de la parabole ne comporte pas de châtiment positif : de même que le serviteur négligent se voit retirer l'argent du maître, l'homme qui ne met pas à profit le don de Dieu le verra passer à d'autres avec la récompense éternelle.

Ce que le roi dit, dans Luc, à l'adresse de ceux qui ont voulu s'opposer à son avènement [4], est également surajouté. Ces paroles, comme tout ce qui a rapport à la royauté du maître, se détachent nettement du fond primitif de la parabole [5] ; elles visent la destruction de Jérusalem, où elles montrent le châtiment des Juifs qui ont crucifié Jésus. On a vu la même idée introduite par Matthieu

1. D, Ss. Sc. mss. lat. L'omission du v. 25 détermine chez ces témoins l'insertion de γάρ après λέγω.

2. Le v. 25 est de la même main qui a inséré dans le discours du roi la mention des assistants (*supr.* p. 476, n. 1). Les deux additions se correspondent.

3. Cf. Mt. viii, 12 ; xxii, 13 ; xxiv, 51 ; dans tous ces passages on reconnaît la main du rédacteur. La qualification de « serviteur inutile » ou « indigne » est appliquée dans Mt. xxv, 30, autrement que dans Lc. xvii, 10; *supr.* p. 454.

4. V. 27. πλὴν τοὺς ἐχθρούς μου τούτους κτλ. Cf. Lc. xviii, 8 *b*, où une addition rédactionnelle est introduite de la même manière. Après Lc. xix, 27, D ajoute encore Mt. xxv, 39.

5. On peut retirer ces éléments sans altérer le récit. Lire, v. 12 : « un homme s'en alla dans un pays lointain », puis v. 13; omettre v. 14; lire, v. 15 : « et quand il revint, il fit venir ces serviteurs » etc.; remplacer, v. 17 et v. 19, la mention des villes par : « je t'en confierai beaucoup »; omettre v. 27.

dans la parabole du Festin [1]. Grâce à cette addition qui vient compléter les précédentes, la parabole, destinée d'abord à faire ressortir la proportion que le Juge suprême établira entre la récompense et les mérites des individus, se trouve maintenant contenir une vue apocalyptique sur la destinée du peuple juif. Il semble que ces suppléments allégoriques soient une sorte de paraphrase greffée sur la parabole, plutôt que les morceaux d'une allégorie indépendante [2], née dans la tradition chrétienne, et que Luc se serait avisé d'amalgamer avec la parabole des Mines. Ces gloses ont le même caractère que celles du Festin dans Matthieu, et bien qu'elles puissent offrir un sens complet sans la parabole qui les supporte [3], elles paraissent avoir été conçues à son occasion.

Matthieu s'est beaucoup moins éloigné que Luc du sens original. Lui aussi a été dominé par l'idée de la parousie et du grand jugement; il ne s'est pas défendu de l'introduire dans la narration, et il en a ainsi altéré l'économie. Mais l'application originelle de la parabole visait, en effet, le jugement, et le tort de Matthieu a été d'insérer, par voie d'interprétation allégorique, cette application dans un récit qui ne se prête pas à l'allégorie [4]. Le portrait du maître ne convient ni à Dieu ni au Christ, et il ne peut fournir qu'un argument de comparaison : si un homme, préoccupé d'un intérêt égoïste et personnel, se comporte ainsi à l'égard de ses serviteurs, soit pour la punition soit pour la récompense, à plus forte raison Dieu, dans la matière du salut, qui est infiniment plus importante, se montrera-t-il généreux pour ceux qui l'auront bien servi, et sévère pour ceux qui l'auront offensé par leur négligence. Le doublement du capital par les serviteurs actifs, l'enfouissement du talent par l'esclave paresseux, l'idée du dépôt chez un banquier ne sont pas conçus en vue de l'allégorie. Même le proverbe qui servait de conclusion au récit dans sa plus ancienne rédaction : « On donne à qui possède, à qui n'a pas l'on prend ce qu'il a », indique l'application de la parabole, mais ne la contient pas. Il garde sa signification vulgaire, en rapport avec le sens naturel du récit, et il invite seulement le lecteur à penser que, dans l'affaire du royaume céleste, il en va de

1. Mt. xxii, 7 ; *supr.* p. 325.
2. Hypothèse de Wellhausen. *Lc.* 106.
3. En tenant compte seulement des vv. 12, 14-15 *a*, 27.
4. Jülicher, II, 481

même : là aussi la récompense vient au mérite, et le défaut de mérite entraîne la misère infinie ; le jugement de Dieu confère aux seuls bienheureux l'héritage proposé d'abord à tous, et semble enrichir ceux qui le possèdent à tout jamais, par l'exclusion définitive de ceux qui ont perdu le droit d'y prétendre.

Pour l'évangéliste, qui se borne à laisser hors de l'allégorie les traits qui y répugnent absolument, le Maître est le Christ ; les serviteurs ne sont pas les auditeurs de Jésus, mais différentes sortes de chrétiens, Matthieu, ici comme ailleurs [1], se plaçant au point de vue de l'Église, non au point de vue historique du royaume dans la prédication du Sauveur ; les talents confiés sont les dons de Dieu, la foi et les autres grâces spirituelles ; le Christ exige que l'on fasse fructifier ces dons, selon qu'on le peut et qu'on en a reçu ; il introduira dans le bonheur de son règne tous ceux qui auront bien mérité de lui, tandis qu'il jettera en enfer ceux qui n'auront pas produit de fruit pour le ciel. De même que les paraboles des Vierges et des Deux intendants montrent la nécessité d'être prêt pour la parousie, la parabole des Talents montre en quoi consiste cette préparation : il faudra être prêt parce que le Christ viendra inopinément ; il faudra s'être préparé par une vie féconde en bonnes œuvres, parce que celui qui vient est un juge, et que la récompense ne sera conférée qu'au mérite. A qui aura le mérite on attribuera la gloire ; à qui n'aura pas le mérite, on ne laissera pas le don, et il ne restera que l'éternelle privation. Ce détournement du sens primitif est acquis sans grande modification du récit. Indépendamment de la seconde conclusion, une addition certaine se rencontre dans les paroles : « entre dans la joie de ton maître » ; la remarque « à chacun selon sa capacité [2] » peut être aussi de l'évangéliste, mais elle peut être aussi bien originale, pour expliquer l'inégalité des parts faites aux serviteurs dans la distribution de l'argent ; et l'on peut en dire autant de l'indication concernant la longue absence du maître.

Mais on peut se demander si ce sont les talents ou les mines qui appartiennent originairement à la parabole. Le contraste est si étrange, dans Luc, entre la condition du roi et les petites sommes qu'il distribue, que la réduction des talents en mines est fort invrai-

1. Cf. Mt. xiii, 37, 43 ; 47-50 ; xviii, 2-14.

2. V. 15. la formule : ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν, pourrait se détacher du contexte sans inconvénient, mais elle s'y rattache aussi sans difficulté.

semblable : les mines sont restées dans le récit parce qu'elles y étaient avant les additions concernant la personne du roi. On a pu substituer les talents aux mines pour faire valoir l'excellence des dons divins. D'autre part, la proportion du gain relativement à la somme confiée paraît exagérée dans le troisième Évangile, et l'on a pu constater que Luc lui-même suppose, à la fin du récit, une autre combinaison que celle qu'il a indiquée au début. Il est certain que le premier serviteur rapportait seulement dix mines, et qu'il n'en avait pas gagné dix avec une seule, comme Luc le dit d'abord. Le gain devait être en rapport avec la quotité de la mise, de façon que le profit ne semblât pas dépendre uniquement de l'activité personnelle du serviteur. Luc a voulu faire entendre que le premier serviteur avait su gagner dix mines dans le même temps que le second en avait gagné cinq. La combinaison de Matthieu semble moins réfléchie et plus naturelle : le serviteur qui a cinq gagne cinq ; celui qui a deux gagne deux. On ne peut pas dire qu'une mine est une trop petite somme pour être déposée chez un banquier [1] de ce temps-là. La déclaration . « tu as été fidèle pour peu de chose », convient mieux à une somme peu considérable qu'à plusieurs talents, et il serait arbitraire de supposer que cette parole même aurait causé la substitution des mines aux talents, car les deux évangélistes ont vu dans la somme d'argent la figure d'une très grande chose, l'Évangile, la grâce de Dieu et la promesse du royaume, et c'est la tradition qui leur impose à tous deux « le peu de chose ». Le récit primitif opposait « peu » à « beaucoup », comme dans Matthieu, sans autre addition, et Luc a introduit « des « villes » à la place de « beaucoup ».

Il est donc probable que la parabole mettait en scène un homme de condition aisée, sans être opulente, qui, s'en allant en voyage, avait confié à ses trois serviteurs, ou à trois de ses serviteurs, huit mines, cinq à l'un, deux à l'autre, et une au troisième ; revenu au bout d'un certain temps, il trouva que les deux premiers avaient doublé leur petit capital, et que l'autre n'avait cherché à rien gagner ; il félicitait les deux premiers, et il retirait la mine du troisième pour la donner au premier, en vertu de l'adage : « on donne à qui

1. Difficulté que Jülicher, II, 494, propose sans s'y arrêter. Le même auteur cite avec raison Mt. xviii, 23-24, *supr.* p. 95 pour montrer que le rédacteur du premier Évangile aime les grosses sommes.

possède », qui avait sa vraie place dans cette conclusion, où Marc [1] est venu le chercher pour en faire une application conforme au sens que Matthieu et Luc lui attribuent ici.

On a supposé fort gratuitement que Jésus aurait recommandé par cet apologue le bon usage des biens terrestres en vue du royaume des cieux [2], et l'on croyait éviter ainsi une application qui ne s'accorde pas avec la théorie protestante du salut par la foi seule. Rien n'indique une pareille limitation dans l'objet de la parabole ; et quand même elle existerait, les aumônes seraient toujours présentées comme un mérite dont le royaume serait la récompense. Il y aurait plutôt à considérer l'idée que Jésus se fait de la vie : activité féconde dans l'ordre de la nature, et qui doit l'être également dans l'ordre religieux et moral [3]. Cette conception doit être plus vraie et posséder une valeur plus durable que toutes les théories abstraites. Elle garantit à la parabole de Jésus une profondeur et une originalité qui la mettent bien au-dessus de tous les récits qui, dans l'Évangile des Hébreux, la littérature rabbinique, ou la littérature bouddhique, roulent sur un thème analogue, et qu'on a essayé de lui comparer [4].

Matth, xxv, 31. « Et quand le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, avec tous les anges, il s'assiéra sur son trône de gloire. 32. et toutes les

1. Mc. iv, 25 ; I, 762.
2. B. Weiss, *LJ.* II, 64-65. Le récit, observe Jülicher, II, 481, aurait plutôt engagé les auditeurs à chercher des profits qu'à faire des aumônes. Quand même la parabole des Mines aurait suivi d'abord, dans la source de Matthieu et de Luc, la parabole de l'Économe infidèle (Lc. xvi, 1-9), comme le suppose B. Weiss, on ne pourrait rien conclure de ce rapprochement pour l'application originelle du récit. Il est incroyable que Jésus ait voulu enseigner que les biens terrestres viendraient en abondance à ceux qui en useraient selon Dieu, et que l'on s'enrichirait à proportion des aumônes que l'on ferait. Si Luc a vu dans l'emploi des mines la distribution des aumônes, il a mis la récompense dans l'éternité, et cette conception, bien qu'étrangère à la parabole, est seule conforme à l'esprit de l'Évangile. On ne voit pas non plus que la présence du mot « banquiers » (τραπεζεῖται) dans le récit crée un lien réel entre la parabole des Talents et l'*agraphon* cité par Clément d'Alexandrie, Origène, les Constitutions apostoliques : γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι, « soyez de bons banquiers ». La parole citée par Justin (*Tryph.* 47) : ἐν οἷς ἂν ὑμᾶς καταλάβω, ἐν τούτοις καὶ κρινῶ a plus d'analogie avec Lc. xix, 22, sans que l'idée soit identique.
3. Cf. Jülicher, II, 482-483.
4. Cf. *Études évangéliques*, 8-9.

nations seront rassemblées devant lui, et il séparera les uns d'avec les autres, comme le berger sépare les brebis d'avec les boucs, 33. et il placera les brebis à sa droite, et les boucs à sa gauche. 34. Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, possédez le royaume qui vous a été préparé depuis la création du monde. 35. Car j'ai eu faim, et vous m'avez donné à manger ; j'ai eu soif, et vous m'avez donné à boire ; j'ai eu besoin d'asile, et vous m'avez recueilli ; 36. (j'ai été) nu, et vous m'avez vêtu ; j'ai été malade, et vous m'avez visité ; j'ai été en prison, et vous êtes venus près de moi. » 37. Alors les justes lui répondront, disant : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim, et t'avons-nous donné à manger, ou avoir soif, et t'avons-nous donné à boire ? 38. Et quand t'avons-nous vu sans asile, et t'avons-nous recueilli, ou nu, et t'avons-nous vêtu ? 39. Et quand t'avons-nous vu malade ou en prison, et sommes-nous venus près de toi ? » 40. Et le Roi, répondant, leur dira : « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous l'avez fait pour un des moindres de mes frères que voici, c'est à moi que vous l'avez fait. » 41. Alors il dira aussi à ceux qui seront à gauche : « Allez-vous en loin de moi, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le diable et ses anges. 42. Car j'ai eu faim, et vous ne m'avez pas donné à manger ; j'ai eu soif, et vous ne m'avez pas donné à boire ; 43. j'ai eu besoin d'asile, et vous ne m'avez pas recueilli ; j'ai été nu, et vous ne m'avez pas vêtu ; malade et en prison, et vous ne m'avez pas visité. » 44. Alors ils répondront, eux aussi, disant : « Seigneur, quand t'avons-nous vu avoir faim ou soif, ou bien sans asile, ou nu, ou malade, ou en prison, et avons-nous manqué de t'assister ? » 45. Alors il leur répondra, disant : « Je vous le dis en vérité, toutes les fois que vous avez manqué de le faire pour un de ces plus petits, c'est à moi-même que vous ne l'avez pas fait. » 46. Et ceux-là s'en iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. »

Ce morceau ne fait pas suite aux paraboles qu'on vient de voir. Le rédacteur du premier Évangile a pensé devoir le mettre ici pour compléter son recueil d'instructions concernant la parousie et le grand jugement. Pour l'enchaînement régulier des idées, cette description aurait dû venir plus haut, immédiatement après le passage où il est dit que le Fils de l'homme viendra dans sa gloire, et que les anges recueilleront les élus des quatre coins du monde[1]. Ce n'est pas, d'ailleurs, un morceau des deux documents, description apocalyptique, et discours sur la parousie, qui ont été mis à contribution par les rédacteurs des trois Synoptiques, mais une pièce où se trouve développée, au point de vue du jugement dernier la parole du

1. Mt. xxiv, 30.

Seigneur : « Qui vous reçoit me reçoit[1]. » Ce morceau ne peut être qu'une conclusion, mais ce n'est pas la conclusion de l'une ou l'autre des sources exploitées par Matthieu, vu que ces discours ont leur conclusion propre, et que celle-ci d'ailleurs ne s'adapte pas à leur contenu. Elle a été visiblement arrangée pour clore la compilation de discours et de paraboles faite ici par le rédacteur du premier Évangile.

« Quand le Fils de l'homme viendra dans sa majesté, avec tous les anges, il s'assiéra sur son trône de gloire[2] ». Le jugement comporte ici une mise en scène qui n'était pas dans les discours précédents, où l'on voyait les méchants subitement envahis par le châtiment, et les justes recueillis par les anges. Matthieu s'inspire de la tradition apocalyptique[3], bien que l'idée d'un jugement s'exerçant en manière de grandes assises, présidées par le Père céleste et par le Fils de Dieu ne soit pas étrangère à l'enseignement évangélique[4]. Il a développé de la même façon la parabole de l'Ivraie[5].

« Les nations seront rassemblées devant lui[6]. » La plupart des anciens interprètes[7] concluent de ce passage qu'il s'agit ici d'un jugement universel. D'autres[8], néanmoins, remarquant plus loin que tous les détails du jugement s'appliquent à deux catégories de personnes qui ont connu Jésus pendant leur existence terrestre, et l'on peut ajouter aussi pendant la sienne, ont pensé que l'on décrivait le jugement des croyants, partagés en deux catégories, les vrais disciples qui ont pratiqué le précepte de la charité, et les faux qui l'ont méconnu. Ces derniers interprètes sont dans le vrai, comme les premiers : l'évangéliste a voulu décrire un jugement universel, mais il a pris son point de départ dans une parole qui concernait la façon de traiter les envoyés du Christ ; et en l'enten-

1. Mc. ix, 37; Mt. x, 40; xviii, 5 (Jn. xiii, 20).
2. V. 31. καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ. Cf. Ap. xx, 11-13.
3. Cf. Hénoch, i, 9 (Jud. 14); IV Esdr. vii, 33-35. Ap. Bar. lxxxiii, 1-2.
4. Cf. Mc. viii, 38; Mt. x, 32-33; Lc. ix, 26; xii, 8-9.
5. Mt. xiii, 24-30, 36-43; I, 765-768, 777-783.
6. V. 32. καὶ συναχθήσονται ἔμπροσθεν αὐτοῦ πάντα τὰ ἔθνη. Cf. *supr.* xxiv, 14; et xxviii, 19.
7. Après Chrysostome, Augustin, etc. « Infantes et infideles omnes judicabuntur. » Maldonat, I, 501.
8. Origène, Lactance, s. Jérôme.

dant de tous les fidèles, en faisant parler ensuite les réprouvés comme s'ils avaient connu Jésus, il a semblé ne faire juger que les croyants bons et mauvais. La perspective du jugement est la même que dans le commentaire de l'Ivraie et le supplément du Festin. Mais on ne doit pas oublier que Matthieu fait prêcher l'Évangile à toutes les nations avant le grand jugement, et qu'il peut les supposer converties. L'incohérence qui a frappé les commentateurs existe plutôt dans leur pensée que dans celle de l'évangéliste, et c'est prêter à ses descriptions une rigueur étrangère à son intention, que de voir, dans ce jugement de toutes les nations, celui des païens non convertis, à l'exclusion des Juifs et des chrétiens [1]. Au lieu d'une incohérence, il y aurait une véritable contradiction dans la mise en scène. Le tableau du grand jugement fait, jusqu'à un certain point, double emploi avec ce qui a été dit plus haut du recrutement des élus par les anges ; il n'en est pas la suite. C'est une autre représentation, plus complète, de la fin, et qui est à interprêter par elle-même.

Le Juge séparera tous les hommes, assemblés devant lui, en deux groupes, les bons et les méchants, comme un berger qui sépare les brebis d'avec les boucs. Il mettra les brebis, c'est-à-dire les justes, à sa droite, leur marquant déjà sa faveur par la place qu'il leur assigne, et les boucs, c'est-à-dire les méchants, à sa gauche. Pourquoi les justes sont-ils assimilés aux brebis, et les pécheurs aux boucs ? Parce que la brebis est conçue comme un animal précieux, et le bouc comme un animal sans valeur, disent beaucoup d'exégètes [2]. Cependant l'évangéliste paraît s'inspirer ici d'un passage d'Ézéchiel [3] où les brebis figurent les pauvres, et les boucs les riches violents et injustes. Il est donc plus probable que les brebis, en leur qualité d'animaux humbles et doux, représentent les justes, et que les boucs, en leur qualité d'animaux violents et indociles, représentent les méchants [4]. La suite de la description n'est pas tout à fait en rapport

1. B. Weiss, *E.* 148. Holtzmann, 268. Du point de vue de xxv, 31-46, il n'est pas vrai qu'Israël soit jugé depuis xxiv, 21, et les élus réunis au Christ depuis xxiv, 31. Ceux qui sont dits οἱ δίκαιοι, xxv, 37, ne sont-ils pas des élus ? I Cor. vi, 2-3 procède d'une autre conception que Matthieu. Cf. Schanz, *Mt.* 498.

2. B. Weiss, *loc. cit.* Lc. xv, 29, n'est pas à citer en faveur de cette opinion.

3. xxxiv, 17.

4. Holtzmann, *loc. cit.*

avec cette annonce, puisqu'on ne reproche aux maudits que des péchés d'omission. Mais cette anomalie a déjà été expliquée. Matthieu fait parler le Christ juge comme il convient pour inspirer aux chrétiens la pratique de la charité fraternelle. Au jugement général, il se trouvera sans doute bien des gens qui auront commis plus d'une injustice positive, et qui n'auront pas seulement oublié de faire le bien.

« Alors le Roi dira à ceux qui seront à sa droite : « Venez, les bénis de mon Père. » Le Christ est appelé roi, parce qu'il vient dans sa royauté messianique[1], ou bien par une réminiscence de la parabole du Festin, où l'évangéliste a déjà introduit un roi qui exerce le jugement. Les justes sont les bénis de Dieu, car « un royaume », le royaume des cieux, « leur est préparé depuis la création du monde[2] ». Tout ce qui s'est fait depuis lors avait pour but d'amener le triomphe des élus. Ceux-ci ont mérité une telle récompense par les services de charité qu'ils ont rendus au Roi en personne, services en eux-mêmes peu importants, mais que le Roi apprécie sans doute par dessus tout, à cause de l'intention qui les animait : ils lui ont donné à manger quand il avait faim, à boire quand il avait soif ; ils lui ont donné l'hospitalité quand il était sans asile ; ils lui ont donné des habits quand il était nu ; ils l'ont visité quand il était malade ou en prison. Étonnement des justes, qui ne se souviennent pas d'avoir obligé ainsi le Sauveur. Mais le Roi leur dira qu'il regarde comme fait pour lui ce qui a été fait pour les siens, et même pour les plus petits d'entre eux[3]. Les « petits »

1. Cf. xvi, 28. Dans v, 35 ; xxii, 2-14, c'est Dieu lui-même qui est roi, comme il est juge dans x, 32-33.

2. V. 34. κληρονομήσατε (cf. v, 3, 5) τὴν ἡτοιμασμένην ὑμῖν βασιλείαν ἀπὸ καταβολῆς κόσμου. D'après Dalman, 1, 104-105, le mot « préparé », ici et v. 41, s'entendrait de la prédestination, sans impliquer la préexistence du royaume destiné aux justes. Il est vrai que xx, 23, peut favoriser cette interprétation, mais non xx, 4, 8 ; et xx, 23, peut s'entendre aussi de places préparées, qui attendent leurs destinataires (cf. Jn. xiv, 2-3). On peut dire que la pensée de Matthieu flotte entre la prédestination et la préexistence ; il serait risqué d'affirmer qu'elle vise la première à l'exclusion de la seconde. Est-il vraisemblable que le feu destiné à Satan n'existe pas encore ? Les apocalypses le connaissent comme déjà existant. Cf. Ap. xx, 10, 14-15. Voir Volz, 291.

3. V. 40. ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων, ἐμοὶ ἐποιήσατε. Cf. Prov. xix, 17. Ss. omet ὁ βασιλεύς au commencement de Mt. 40.

sont les simples croyants [1], et il ne s'agit pas spécialement des missionnaires [2] qui portent l'Évangile aux Gentils.

Le discours adressé à ceux de gauche est calqué sur le précédent, mais pour en faire la contre-partie. Qu'ils s'en aillent bien loin, car ils sont « maudits ». On ne dit pas « maudits du Père », parce que cette association de mots ne conviendrait pas, la malédiction étant un acte de la colère, et non de la bonté divine [3]. Ils iront « au feu éternel, préparé pour le diable et ses anges [4] ». Bien qu'on lise, dans quelques anciens témoins [5], que le « Père a préparé le feu éternel », il est vraisemblable que l'évangéliste a délibérémnet omis de dire qui avait préparé le feu, et depuis quel temps on l'avait préparé [6], tandis qu'il a pris soin de dire que ce feu n'était point préparé d'abord pour les hommes, mais pour le diable et ses auxiliaires. Dieu, en créant le monde, le créait pour le bien, non pour le mal ; il avait en vue le bonheur de l'homme, et non sa perte. Ceux qui se trouvent à gauche du Roi sont condamnés, parce qu'ils ne lui ont pas rendu les services dont il vient de remercier ceux qui sont à sa droite. Étonnement des maudits, qui s'excusent en disant qu'ils n'ont jamais vu le Sauveur dans le dénûment où il déclare s'être trouvé. Leur apologie est écartée par la raison que le manque de charité envers les disciples de Jésus a été un manque de charité envers Jésus lui-même [7]. Ils iront au supplice éternel, et les justes à la vie éternelle. Le châtiment sera sans fin, comme le bonheur [8].

Tout ce dialogue du Juge et des jugés s'inspire d'une pensée touchante, quoiqu'il ne soit pas précisément ce que l'on attendrait dans la circonstance. Tout bien fait au prochain est censé fait au Christ, et l'on peut dire à Dieu même, en sorte que celui-là, sans chercher la faveur du divin Juge, ne laisse pas d'y avoir droit, qui

1. Cf. x, 42 (I, 899) ; xviii, 6 (*supr.* p. 77).
2. Holtzmann, *loc. cit.*
3. B. Weiss, *E.* 149, après Origène, Chrysostome, etc.
4. V. 41. πορεύεσθε ἀπ'ἐμοῦ κατηραμένοι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Cf. Ap. xii, 7. Voir p. 485, n. 2.
5. D, mss. lat. Justin. Celui-ci (*Dial.* 76) et les Homélies clémentines (XIX, 2) mettent « les ténèbres extérieures » à la place du feu. On ne voit pas ce que signifieraient ces ténèbres préparées par le Père.
6. Holtzmann, 289. Au sujet de ce feu, cf. Hénoch, lxvii, 4-7.
7. V. 45. ἐφ'ὅσον οὐκ ἐποιήσατε ἑ. τ. τ. ἐλαχίστων, οὐδὲ ἐ. ἐ. Cf. p. 485, n. 3.
8. Cf. Dan. xii, 2 (Jn. v, 29).

s'est montré bon et secourable à son frère ; comme l'Évangile se résume dans le précepte de la charité [1], c'est d'après cette loi que se fera le grand jugement [2]. Exhortation purement morale, que l'on peut, à certains égards, considérer comme un développement de la parole : « Tous ceux qui me disent : « Seigneur ! Seigneur ! » n'entreront pas dans le royaume des cieux [3]. » C'est en développant ce thème et la nécessité de la charité pour être un vrai disciple, héritier du royaume, que le rédacteur du premier Évangile promulgue les sentences irrévocables qui décideront du sort des justes et des méchants pendant l'éternité.

1. Cf. xix, 16-19 ; xxii, 34-40 ; *supr.* pp. 211-212, 344-349.
2. Cf. Holtzmann, *NT.* I, 320.
3. Mt. vii, 21, déjà paraphrasé en application directe à la communauté chrétienne, dans vii, 22-23 ; I, 640-642.

LXXXI

PRÉLIMINAIRES DE LA PASSION

Marc, xiv, 1-11. Matth. xxvi, 1-16. Luc, xxii, 1-6.

Jésus a terminé son ministère. Jérusalem est incrédule, comme l'a été la Galilée. Le royaume des cieux n'arrivera point par la conversion générale et immédiate de la nation juive. Il viendra plus lentement, du moins c'est ce qu'enseignent maintenant les évangélistes, par la conversion de tous les peuples, à qui Jésus va laisser, avec la parole de son Évangile, le souvenir de son sacrifice.

Le récit de la passion suit une marche parallèle dans les trois Synoptiques. Tous trois signalent le projet des prêtres[1], puis Marc et Matthieu rapportent l'histoire de l'onction chez Simon le Lépreux[2], omise par Luc; vient ensuite la trahison de Judas[3]; puis les préparatifs de la pâque[4] et la dernière cène[5], après laquelle Luc rapporte une querelle des disciples[6]; l'avertissement donné à Pierre[7]; l'agonie du Sauveur à Gethsémani[8]; l'arrestation de Jésus[9]; le procès devant Caïphe[10]; le reniement de Pierre[11]; l'envoi de Jésus à Pilate[12], suivi, en Matthieu, de la mort de Judas[13]; le procès devant Pilate[14], auquel Luc ajoute le renvoi devant Hérode[15];

1. Mc. xiv, 1-2; Mt. xxvi, 1-5; Lc. xxii, 1-2.
2. Mc. xiv, 3-9; Mt. xxvi, 6-13.
3. Mc. xiv, 10-11; Mt. xxvi, 14-16; Lc. xxii, 3-6.
4. Mc. xiv, 12-17; Mt. xxvi, 17-20; Lc. xxii, 7-14.
5. Mc. xiv, 18-25; Mt. xxvi, 21-29; Lc. xxii, 15-23.
6. Lc. xxii, 24-30.
7. Mc. xiv, 26-31; Mt. xxvi, 30-35; Lc. xxii, 31-38.
8. Mc. xiv, 32-42; Mt. xxvi, 36-46; Lc. xxii, 39-46.
9. Mc. xiv, 43-52; Mt. xxvi, 47-56; Lc. xxii, 47-53.
10. Mc. xiv, 53-65; Mt. xxvi, 57-68; Lc. xxii, 54-55, 63-71.
11. Mc. xiv, 66-72; Mt. xxvi, 69-75; Lc. xxii, 56-62.
12. Mc. xv, 1; Mt. xxvii, 1-2; Lc. xxiii, 1.
13. Mt. xxvii, 3-10.
14. Mc. xv, 2-5; Mt. xxvii, 11-14; Lc. xxiii, 2-5.
15. Lc. xxiii, 6-16.

la mise en liberté de Barabbas et la condamnation de Jésus [1]; les mauvais traitements infligés au Sauveur par les soldats [2]; le crucifiement [3]; la mort du Christ [4]; enfin la sépulture [5], complétée, dans Matthieu, par l'installation des gardes au tombeau [6].

On dirait que tout s'enchaîne, et que l'on suit Jésus jour par jour, et presque heure par heure, depuis l'onction chez Simon jusqu'à la visite des femmes au sépulcre, le matin de la résurrection : une considération plus attentive montre que cette suite a été obtenue artificiellement, et que, là comme ailleurs, il y a eu entrecroisement et superposition de traditions, non seulement dans Matthieu et dans Luc, mais déjà dans Marc [7]. La perspective indiquée plus haut résulte de cette combinaison et de l'interprétation donnée aux souvenirs primitifs, soit par la tradition, soit par les évangélistes eux-mêmes, et la physionomie historique des faits les plus importants, la dernière cène, le jugement du Christ, sa mort sur la croix, ne se dégage que très imparfaitement du commentaire dont la foi les a pourvus.

Marc, xiv, 1. Et la Pâque et les Azymes arrivaient dans deux jours, et les chefs des prêtres et les scribes cherchaient comment ils pourraient se saisir de lui par ruse, afin de le faire mourir. 2. Car ils disaient : «(Que ce ne soit) pas dans la fête, de peur qu'il n'y ait tumulte du peuple. »

Matth. xxvi, 1. Et il advint, quand Jésus eut achevé tous ces discours, qu'il dit à ses disciples : 2. « Vous savez que la Pâque arrive dans deux jours, et le Fils de l'homme va être livré pour être crucifié. » 3. Alors les chefs des prêtres et les anciens du peuple s'assemblèrent dans la maison du grand-prêtre, appelé Caïphe, 4. et ils tinrent conseil afin de

Luc, xxii, 1. Et la fête des Azymes, appelée la Pâque, approchait; 2. et les chefs des prêtres et les scribes cherchaient comment ils pourraient se défaire de lui. Car ils craignaient le peuple.

1. Mc. xv, 6-15; Mt. xxvii, 15-26; Lc. xxiii, 18-25.
2. Mc. xv, 16-20; Mt. xxvii, 27-31.
3. Mc. xv, 21-32; Mt. xxvii, 32-44; Lc. xxiii, 26-43.
4. Mc. xv, 33-41; Mt. xxvii, 45-56; Lc. xxiii, 44-49.
5. Mc. xv, 42-47; Mt. xxvii, 57-61; Lc. xxiii, 50-56.
6. Mt. xxvii, 62-66.
7. J. Weiss, *AE*. 283.

se saisir de Jésus par ruse et de le faire mourir. 5. Et ils disaient : « (Que ce ne soit) pas dans la fête, pour qu'il n'y ait pas de tumulte parmi le peuple. »

Le lecteur apprend, par ce début, que Jésus était venu à Jérusalem à l'occasion de la pâque, probablement la pâque de l'an 29 [1]. On était, d'après Marc et Matthieu, à deux jours de la fête, qui comprenait, comme l'insinue Marc, la pâque proprement dite, ou l'immolation de l'agneau, et la semaine des Azymes. Le repas pascal ayant eu lieu, d'après les Synoptiques, le jeudi soir, que Marc appelle premier jour des Azymes, la veille du jour où le Sauveur fut crucifié, le second Évangile semblerait commencer au mardi 12 nisan le récit de la passion [2]. Il n'y aurait une journée vide, le mercredi 13 nisan, dans l'intervalle de l'onction et de la dernière cène. Mais, comme Marc admet, pour la résurrection, l'équivalence des formules : « après trois jours », et « le troisième jour », il se pourrait que « dans deux jours » signifiât « le second jour », c'est-à-dire « le lendemain », et que le récit commençât en réalité le mercredi 13, de sorte qu'il n'y aurait pas de lacune [3]. La précision voulue de cette indication semblerait annoncer un fait mieux déterminé que le projet des prêtres, et l'on a pensé [4] qu'elle concernait la trahison de Judas, l'anecdote de l'onction ayant été intercalée entre les deux [5] par l'évangéliste. Il convient néanmoins d'observer que la tradition primitive devait être assez mal renseignée sur le moment où Judas avait pu se mettre en rapport avec les prêtres. Ce qui est dit de la trahison a pu faire naturellement suite à ce qu'on lit touchant les intentions du sanhédrin ; mais la date se rattacherait plutôt au repas de l'onction, qu'on a voulu situer relativement à la dernière cène. Supposé que la chronologie de Marc soit artificielle, on n'est pas autorisé, sous prétexte que le quatrième Évangile met l'onction six jours avant la pâque, à corriger Marc par Jean [6], qui dépend de lui, non d'une tradition historique particulière.

1. Cf. I, 387.

2. V. 1. ἦν δὲ τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα (D omet κ. τ. ἄ.) μετὰ δύο ἡμέρας. A la fin du v., D omet ἐν δόλῳ.

3. Holtzmann, 171, après Swete.

4. B. Weiss, *Mk.* 208 ; J. Weiss, *AE.* 285.

5. Entre xiv, 1-2 et 10-11.

6. xii, 1 ; *QÉ*, 670-671.

Mais s'il est vrai que le repas de l'onction soit ainsi daté maintenant par rapport au festin pascal, on peut douter que tel soit l'objet primitif de cette indication, qui paraîtrait plutôt destinée à fixer le lecteur touchant le jour où a eu lieu la passion. Le complot des prêtres et leur entente avec Judas ayant été déduits des faits ultérieurs, la date du second jour avant la pâque n'a pu les concerner. On verra bientôt que le repas de l'onction offre peu de garanties d'historicité, et qu'il a dû prendre la place de la dernière cène. C'est à celle-ci qu'aurait pu se rapporter originairement l'indication. L'arrestation de Jésus aurait donc eu lieu le 12 nisan, peut-être le 13, et la passion le 13, peut-être le 14 ; et si le vendredi n'a pas été choisi, comme jour de la passion, à cause du dimanche choisi comme jour de la résurrection, la pâque aurait eu lieu le vendredi soir ou bien le samedi. Avec la pâque du samedi, on éviterait la difficulté qui résulte de la coïncidence de l'arrestation avec la nuit de la pâque, dans la combinaison synoptique, et la difficulté, à peu près égale, de la coïncidence de l'exécution avec les préparatifs immédiats du festin pascal, dans la combinaison johannique [1].

Les chefs du sacerdoce et les scribes, qui voulaient se défaire de Jésus, cherchaient les moyens de le prendre par ruse, en l'attirant dans quelque piège ; ils désiraient profiter de son séjour à Jérusalem pour s'emparer de lui, et ils n'osaient pas l'arrêter publiquement, à cause du tumulte qui aurait pu se produire parmi le peuple, dont une partie au moins, surtout les pèlerins de Galilée, lui était favorables. On a pensé qu'ils avaient eu l'intention d'arrêter Jésus avant la fête [2], parce qu'ils trouvaient inconvénient à le faire pendant la solennité, ou bien, au contraire, qu'ils avaient remis l'arrestation après la fête [3], et que l'intervention de Judas aurait modifié leurs desseins. Le texte [4] ne semble pas viser la circonstance de priorité ou de postériorité, relativement à la fête, mais la solennité en elle-même, en tant que réunion publique. La difficulté n'était pas de prendre Jésus *pendant* la fête, si l'on pouvait le faire secrètement et sans attirer l'attention du peuple, mais *dans* la fête, parmi l'affluence du peuple que la pâque amenait à Jérusalem et au

1. Cf. Wellhausen, *Mc.* 115.
2. Divers, *ap.* Holtzmann, 171.
3. Holtzmann, *loc. cit.*; Schanz, *Mk.* 378.
4. V. 2. ἔλεγον γάρ· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μή ποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.

temple [1]. Les prêtres regardaient l'arrestation publique comme une opération pleine de dangers.

Le rédacteur du premier Évangile a voulu mettre en cet endroit un exorde solennel, comme il a coutume de faire quand il commence une partie importante de sa relation [2]. Les discours dont il parle [3] ne sont peut-être pas seulement ceux qui précèdent [4], car il a soin de dire « tous » ces discours [5], comme s'il avait en vue tous ceux qui ont été reproduits dans son livre [6]. Pour la continuité du récit, il paraît faire coïncider la donnée chronologique trouvée dans Marc, c'est-à-dire le deuxième jour avant la pâque, avec le jour où Jésus a prononcé le discours sur la parousie. Mais il y a là un simple arrangement littéraire. Dans Matthieu, c'est le Christ lui-même qui, paraphrasant la date indiquée dans Marc, annonce à ses disciples le sort qui l'attend « dans deux jours » [7]. Les machinations des prêtres sont présentées sous la forme d'un conseil tenu chez le grand-prêtre Caïphe, afin d'arrêter les mesures à prendre contre Jésus. Il ne paraît pas que le rédacteur, là où il s'écarte de Marc, s'appuie sur un autre document. La tradition lui a fourni le nom de Caïphe [8]; tout le reste paraît être la mise en œuvre, on pourrait presque dire la mise en scène des indications fournies par Marc : on était à deux jours de la pâque, et les chefs des prêtres songeaient à se défaire de Jésus. Dans le premier Évangile, « les chefs des prêtres et les anciens du peuple » représentent le sanhédrin, comme « les chefs des prêtres et les scribes », dans Marc et dans Luc. Le narrateur a donc voulu dire qu'une réunion de cette assemblée avait eu lieu chez le grand-prêtre Caïphe, deux jours avant la pâque, c'est-à-dire le mardi 12 nisan, ou le mercredi 13. Le sanhédrin tenait ordinairement ses séances dans un local dépendant du temple.

1. Cf. B. Weiss, *Mk.* 208.
2. Cf. xxvi, 1, et vii, 28; xi, 1; xiii, 53; xix, 1.
3. V. 1. καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους.
4. Schanz, *Mt.* 502.
5. Cf. Deut. xxxi, 1.
6. B. Weiss, *E.* 150. Holtzmann, 289. Maldonat I, 508 (après s. Thomas) : « Omnem Christi doctrinam, quam toto evangelio ante (evangelista) exposuerat. »
7. V. 2. οἴδατε ὅτι μετὰ δυὸ ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται κτλ. Cf. *supr.* p. 490, n. 2. La seconde assertion : « Et le Fils de l'homme » etc. ne dépend pas de οἴδατε ὅτι.
8. Sur le nom du grand-prêtre, cf. I, 389.

Mais le grand-prêtre pouvait avoir aussi sa demeure dans les annexes de l'édifice sacré. Quoi qu'il en soit, Matthieu, en faisant réunir le sanhédrin chez le grand-prêtre, a pensé dire une chose toute naturelle, et il ne s'est pas demandé s'il dérogeait à la coutume [1].

Luc, pour qui la distinction de la pâque et de la semaine des Azymes n'avait pas de sens précis, identifie « la fête des Azymes » à « la pâque » [2], songeant principalement, sinon uniquement, à l'immolation de l'agneau [3]. Il ne dit pas pourquoi les chefs des prêtres et les scribes craignaient le peuple, et sous-entend ainsi ce qu'on lit dans Marc ; il ne précise pas la date, et il introduit immédiatement la trahison de Judas. Le début de la passion devient ainsi assez obscur.

On peut croire que Luc abrège Marc, parce que les détails concernant la pâque n'auraient pas été très intelligibles pour ses lecteurs, ou ne l'étaient pas déjà pour lui-même. Comme il a donné en forme générale, à la fin du chapitre précédent, les indications spéciales de Marc sur les allées et venues de Jésus, et sur les journées du ministère hiérosolymitain, il n'y a pas trop lieu de s'étonner qu'il supprime ici la mention du jour, ni de supposer [4] qu'il se conformerait, en ce point particulier, à la source dont Marc lui-même dépend, bien que l'on soit autorisé, dans la suite du récit, à user de cette hypothèse. On serait plutôt en droit de se demander si ce rédacteur, ordinairement si soucieux de la chronologie, ne s'abstient pas de reproduire l'indication précise de Marc, parce que cette indication se trouvait contredite par un autre témoignage non moins respectable, dans lequel la date du second jour avant la pâque se rapportait à un autre objet ; peut-être encore a-t-il omis cette date parce qu'il négligeait l'histoire de l'onction, ou bien encore parce qu'il aurait perçu une contradiction des données de Marc [5], où les prêtres ne veulent pas arrêter Jésus « dans la fête », et le font néanmoins prendre et juger au jour le plus important de la solennité.

1. Cf. Schürer, II, 213, n. 86.
2. V. 1. ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα.
3. Cf. Holtzmann, 407.
4. Avec J. Weiss, *Lk.* 614. Cf. B. Weiss, *Lk.* 629.
5. Wellhausen, *Lc.* 120.

Marc, xiv, 3. Et comme il était à Béthanie, dans la maison de Simon le Lépreux, pendant qu'il était à table, une femme vint avec un vase d'albâtre (rempli) d'un parfum de vrai nard, très précieux : ayant brisé le vase, elle le lui versa sur la tête. 4. Et il y en avait quelques-uns qui témoignaient entre eux du mécontentement : « Pourquoi faire cette perte du parfum ? 5. Car on aurait pu vendre ce parfum plus de trois cents deniers, et le donner aux pauvres. » Et ils se fâchaient contre elle. 6. Et Jésus dit : « Laissez-la. Pourquoi lui faites-vous de la peine ? C'est une bonne œuvre qu'elle vient d'accomplir envers moi. 7. Car toujours vous avez les pauvres avec vous, et quand vous voulez, vous pouvez leur faire du bien, mais moi, vous ne m'avez pas (pour) toujours. 8. Elle a fait ce qu'elle pouvait : elle a d'avance oint mon corps pour la sépulture. 9. Et je vous le dis en vérité, partout où l'Évangile sera prêché dans le monde entier, on racontera aussi, en souvenir d'elle, ce qu'elle a fait. »

Matth. xxvi, 6. Et Jésus se trouvant à Béthanie, dans la maison de Simon le Lépreux, 7. une femme vint à lui avec un vase d'albâtre (rempli) d'un parfum très précieux, et le lui versa sur la tête, pendant qu'il était à table. 8. Et les disciples, voyant (cela), étaient mécontents, disant : « Pourquoi cette perte ? 9. Car on aurait pu vendre cela cher et le donner aux pauvres. » 10. Et Jésus, (le) remarquant, leur dit : « Pourquoi faites vous de la peine à cette femme ? C'est une bonne œuvre qu'elle vient d'accomplir envers moi. 11. Car toujours vous avez les pauvres avec vous, et moi, vous ne m'avez pas (pour) toujours 12. En versant ce parfum sur mon corps, cette (femme) l'a fait pour ma sépulture. 13. Je vous le dis en vérité, partout où cet Évangile sera prêché, dans le monde entier, on racontera aussi en souvenir d'elle ce qu'elle a fait. »

Dans la combinaison littéraire adoptée par Marc, et suivie plus rigoureusement encore dans le premier Évangile, l'onction paraît avoir sa place chronologique entre la délibération des prêtres et la démarche de Judas. Pendant que les prêtres complotent sa mort, Jésus la prédit [1] et en fait pressentir les conséquences salutaires.

Comme il se trouvait à Béthanie, où l'on a vu qu'il prenait gîte depuis son arrivée à Jérusalem [2], et qu'il venait de se mettre à table chez un certain Simon, dit le Lépreux, sans doute parce qu'il avait été autrefois atteint de la lèpre et qu'il en était guéri, une femme [3]

1. B. Weiss, *Mk.* 208.
2. Cf. xi, 11-12, 19-20 ; *supr.* pp. 268, 278.
3. V. 3. ἦλθεν γυνή. Mt. 7. προσῆλθεν αὐτῷ γυνή. Cf. Lc. vii, 37. καὶ ἰδοὺ γυνή.

que Jean [1] a voulu identifier à Marie, sœur de Marthe et de Lazare, s'approcha de lui, tenant un flacon d'albâtre plein d'un parfum exquis, du nard vrai [2] (car on en vendait aussi de faux), et, brisant le col du vase, répandit le parfum sur sa tête. C'était l'usage, avant le repas, de laver les pieds des hôtes, de leur parfumer les cheveux et la barbe. Il n'y a d'extraordinaire, dans le cas présent, que la valeur du parfum et la profusion avec laquelle il est versé. La femme, qu'on doit supposer très attachée à Jésus, a voulu lui faire honneur de ce qu'elle avait de plus précieux. En brisant le flacon, elle montre qu'elle veut en sacrifier tout le contenu, et empêcher que le vase même qui a servi pour Jésus soit employé à un autre usage [3]. Marc est seul à signaler cette circonstance du vase brisé, qui doit être en rapport avec le symbolisme du récit.

Quelques-uns des assistants murmurent [4]. Matthieu [5] dit que c'étaient des disciples. Les paroles de Jésus s'adressent, en effet, à ceux qui vivaient d'ordinaire avec lui. Mais le vague de la première indication, que Mathieu a senti le besoin de corriger, pourrait éveiller quelque soupçon touchant le caractère traditionnel de la forme que cet incident a prise dans le second Évangile. Toujours est-il que les disciples, accoutumés à une économie nécessaire, sont censés avoir trouvé que la femme perdait bien de l'argent d'un seul coup. Ce nard valait plus de trois cents deniers [6]. En le vendant, il y avait de quoi rassasier quantité de pauvres. La liberté du blâme à l'égard de celle qui avait versé le parfum, et l'espèce de droit que les disciples s'arrogent sur son bien pourraient faire supposer qu'ils la connaissaient et la considéraient comme une des leurs ; mais cette hypothèse ne s'impose pas. Les disciples pensent que la femme ne devait pas gaspiller ainsi un trésor dont la troupe apostolique aurait pu tirer meilleur parti en le distribuant en aumônes.

1. XII, 3 ; *QÉ*. 672,

2. Mc. ἀλάβαστρον μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτελοῦς. D omet ναρδ. π. π. Mt. ἀλάβαστρον μύρου πολυτίμου (B, βαρυτίμου). Lc. VII, 37. ἀλάβ. μύρου. Jn. XIII, 3. λίτραν μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου. Sur le sens de πιστικῆς, « authentique », cf. B. Weiss, *Mk*. 209 : Holtzmann, 171.

3. Holtzmann, 172.

4. V. 4. ἦσαν δέ τινες ἀγανακτοῦντες πρὸς ἑαυτούς. D, οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ διεπονοῦντο καὶ ἔλεγον.

5. V. 8. ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ ἠγανάκτησαν λέγοντες.

6. Environ 225 francs.

Jésus prend la défense de la femme. Les disciples ont tort de lui chercher querelle. Il y a diverses formes de la charité : le soin des pauvres en est une ; l'amour de Jésus, les honneurs qu'on lui rend, et qui lui sont dus, en sont une autre. Ce que cette femme vient de faire est une bonne œuvre à l'égard du Sauveur, et une œuvre d'autant plus légitime qu'on n'aura pas l'occasion de la renouveler. Les pauvres ne manquent pas : les disciples en auront toujours à secourir. Mais ils n'auront pas toujours leur Maître. Celui-ci mourra bientôt, et dans des conditions qui ne permettront pas d'embaumer son corps. Ce qu'on vient de faire est une compensation anticipée des soins qui ne pourront lui être rendus [1].

Jésus explique ainsi l'hommage affectueux dont il vient d'être l'objet, bien que l'intention de la femme n'eût pas été celle qu'il paraît lui prêter ; il veut attribuer une signification providentielle à l'acte dont les disciples ont voulu se scandaliser. Non seulement cette pieuse femme ne mérite pas de reproche, mais elle mérite et elle aura les louanges de tous ceux à qui parviendra la parole évangélique. Son souvenir sera inséparable de celui du Christ. Ceux qui annonceront aux nations l'Oint du Seigneur, qui a été sacré par la résurrection, parleront de celle qui donna à Jésus l'onction symbolique, et le souvenir de cette femme sera béni [2]. L'importance de ce souvenir tient visiblement à l'interprétation de l'acte, et les paroles de l'institution eucharistique, dans saint Paul [3], se présentent d'elles-mêmes à l'esprit du lecteur. On remarquera aussi que le mot « Évangile » n'est pas employé ici selon son acception primitive de bonne nouvelle du salut prochain, mais qu'il vise directement l'objet de la prédication apostolique, où était compris un récit de la vie et de la mort du Christ [4]. Cette façon de

1. V. 8. προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμά μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν. J. Weiss, *AE*. 286, observe, après Preuschen, ZNTW, III (1902), 252, que l'onction des cadavres n'était pas en usage chez les Juifs, et que Marc fait parler Jésus conformément à l'usage romain. L'analogie de l'onction sur le corps vivant, et des parfums placés dans le linceul, autour du corps mort, pourrait expliquer le langage de Jésus ; mais elle explique mieux encore le rapprochement artificiel qui a été conçu par l'écrivain symboliste.

2. V. 9. ὅπου ἐὰν κηρυχθῇ τὸ εὐαγγέλιον εἰς ὅλον τὸν κόσμον καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται εἰς μνημόσυνον αὐτῆς.

3. I Cor. xi, 24, 25.

4. Cf. Holtzmann, 172.

parler se comprend mieux encore peut-être si l'évangéliste connaissait déjà un écrit où l'onction était racontée [1].

Ce touchant épisode est décrit plus sobrement dans Matthieu que dans Marc, où l'on observe çà et là une certaine pesanteur de trait. Il peut-être néanmoins risqué d'attribuer à Matthieu [2] une autre source que Marc [3]. Il est clair que Jésus n'aurait pas dû dire « cet Évangile » [4], mais simplement « l'Évangile », car il ne pouvait désigner ainsi par avance l'histoire de sa mort comme déjà faite. Mais c'est l'ensemble même de cette remarque, où le Christ et les disciples apparaissent familiarisés avec le thème ultérieur de la prédication apostolique et avec l'idée de l'évangélisation universelle, qui a chance de n'être pas primitif. On est tenté d'y voir une addition faite par le rédacteur du second Évangile à un récit antérieur. En tout cas, c'est une réflexion de prédicateur chrétien [5].

L'on a pu contester aussi, en invoquant surtout le témoignage du quatrième Évangile, que ce récit de l'onction soit à sa place chronologique [6], et l'on allègue les indices d'une double tradition dont l'une connaîtrait le mont des Oliviers, et ignorerait Béthanie, tandis que l'autre, dite assez gratuitement johannique, aurait parlé de Béthanie comme du lieu où Jésus se retirait le soir [7]. Ce double courant de tradition paraît exister. La première mention de Béthanie [8], pour l'entrée messianique à Jérusalem, fait double emploi avec celle de Bethphagé ; la seconde [9] est en rapport avec l'intrusion du figuier desséché ; la troisième concerne le lieu de l'onction, et il résulterait de ces données que Jésus se retirait tous les soirs à Béthanie ; néanmoins après la dernière cène, il se rend au mont des Oliviers [10],

1. B. Weiss, *Mk.* 211. Noter cependant la correspondance des deux verbes κηρυχθῇ, λαληθήσεται, qui visent uniquement la prédication chrétienne (Wellhausen, *Mc.* 116).

2. Avec B. Weiss, *Mk.* 210.

3. Mt. 12. βαλοῦσα γὰρ αὕτη τὸ μύρον τοῦτο ἐπὶ τοῦ σώματός μου πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν, fait écho, en le paraphrasant, à Mc. 8. ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν κτλ. Holtzmann, 289, contre B. Weiss, *loc. cit.*

4. V. 13. τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο.

5. P. W. Schmiedel, *E B.* II, 1887.

6. Cf. Schanz, *Mt.* 504 ; B. Weiss, *Mk.* 208 ; J. Weiss. *AE.* 285.

7. J. Weiss, *AE.* 283-284. Cf. Wellhausen, *Mc.* 116.

8. Mc. xi, 1 ; *supr.* pp. 258-260.

9. xi, 11; *supr.* p. 282.

10. xiv, 26.

et ce devait être son habitude, puisque Judas peut aller l'y chercher à coup sûr. Luc [1] et Jean [2] l'ont ainsi compris, et il est bien probable que le premier connaissait encore la source de Marc, c'est-à-dire le document primitif où il n'était pas question de Béthanie, mais seulement de la montagne des Oliviers. Comme la notation des jours appartient antérieurement au rédacteur qui connaît Béthanie, on pourrait croire que c'est lui-même qui, pour dater l'onction du Christ, a rédigé la notice : « Et la pâque et les azymes avaient lieu dans deux jours », la source faisant succéder simplement la démarche de Judas aux projets du sanhédrin [3]. L'anecdote de l'onction a été intercalée entre les deux, pour des motifs qu'il est assez facile de discerner, et l'embarras du début témoigne en faveur de l'emprunt à une source écrite.

D'autres hypothèses néanmoins sont possibles, la notation du second jour avant la pâque étant d'un autre caractère que le sectionnement des jours du ministère hiérosolymitain, et le lieu du repas ne pouvant être indiqué sur le mont des Oliviers, comme la retraite de Jésus. Il se pourrait donc que les deux indications viennent ici de la source primitive; mais on peut se demander si le repas dont il s'agit, au lieu d'être celui de l'onction, n'aurait pas été le dernier repas de Jésus, et si Marc n'a pas anticipé ces indications pour faire coïncider le dernier repas avec la pâque. La mention de Simon le Lépreux n'est pas mieux préparée dans le récit de l'onction que celle de Joseph d'Arimathée dans le récit de la sépulture [4] : on peut se demander si son nom ne se rattachait pas au récit de la dernière cène, ou à celui de la pécheresse de Luc, ou bien si Marc, en arrangeant son récit de l'onction, n'aurait pas voulu le relever par l'invention de ce personnage [5].

Le fait de l'onction se trouve interprété symboliquement en prophétie de la passion, et suggère au Christ une prédiction formelle de la diffusion de l'Évangile dans tout l'univers. Au moins dans cette conclusion, l'esprit du rédacteur paulinien se reconnaît. Ne pourrait-on aller plus loin encore, et se demander si une bonne partie de

1. xxi, 37 ; xxii, 39 (κατὰ τὸ ἔθος).
2. xviii, 1-2; *QÉ*. 820.
3. Cf. *supr*. p. 490.
4. Cf. Holtzmann, 98, commentaire de Mc. xii, 12.
5. Wellhausen, *Mc*. 115.

la mise en scène ne devrait pas lui être aussi attribuée ? Sans doute l'historicité du fait n'est point compromise par la prévision que le Christ est censé avoir de sa fin, et l'onction n'est pas à regarder comme un symbole imaginé pour figurer la consécration messianique de Jésus par sa mort et sa résurrection [1], bien que Marc ait dû l'entendre ainsi. Mais l'anecdote parallèle, qui est racontée par Luc [2], et qui a provoqué l'omission de celle-ci dans le troisième Évangile, pourrait suggérer l'hypothèse d'une adaptation pratiquée par le rédacteur du second Évangile sur un récit traditionnel, qui ressemblait bien plus à celui de Luc qu'à celui de Marc. On a vu plus haut que le récit de Luc a été influencé par la rédaction actuelle de Marc, et qu'il consistait essentiellement dans la démarche de la pécheresse pleurant aux pieds de Jésus, et dans la parabole des deux débiteurs avec son application. Réduite à ces proportions, l'histoire de la pécheresse peut sembler n'avoir pu être transformée dans celle de la femme qui répand le parfum sur la tête de Jésus. Cependant une telle transformation n'est pas impossible. D'ailleurs, il est aussi parlé d'onction dans le récit de Luc, et si la gaucherie de la narration peut faire supposer que l'onction y est adventice, on pourrait aussi conjecturer que le récit primitif mentionnait le parfum répandu sur la tête, et les larmes répandues sur les pieds : Luc n'aurait pas voulu que la femme touchât la tête du Sauveur ; Jean [3] lui-même a eu ce scrupule, bien qu'il ne mette plus en scène une pécheresse, mais Marie sœur de Lazare. Dans ce cas, Marc n'aurait eu qu'à supprimer ce qui concernait le caractère personnel de la femme, c'est à-dire ce qui fait la signification historique et morale de l'anecdote, et interpréter le reste conformément à son symbolisme théologique, pour obtenir le récit qu'on vient de lire. Le rédacteur qui a supprimé l'histoire de la femme adultère était-il incapable de modifier ainsi l'histoire de la pécheresse ?

La remarque des disciples touchant la perte du parfum s'explique très bien si l'anecdote a une origine indépendante ; mais elle se comprend aussi dans l'hypothèse qui vient d'être indiquée, et l'évangéliste veut qu'on l'entende comme un nouveau témoignage

1. Cf. Holtzmann, 346.
2. vii, 36-50 ; I, 680-691.
3. xii, 3 ; *QÉ*. 672.

de l'inintelligence des disciples devant le mystère de la mort du Christ, condition de sa gloire et du salut universel.

L'interprétation symbolique du fait de l'onction s'explique beaucoup plus facilement de la part du rédacteur que de la part de Jésus. Quoi qu'il en soit de ces conjectures, il semble acquis, du moins, que le récit de l'onction, dans sa forme actuelle, appartient à une couche secondaire de la tradition et de la rédaction évangélique. En faisant dire à Jésus que cette histoire aura sa place dans l'Évangile, Marc donne à entendre qu'elle n'y a pas toujours été [1]. Il doit y avoir, au fond, un incident du ministère hiérosolymitain, que la tradition la plus ancienne ne devait pas dater avec la même précision que Marc ; et si cet incident se confond avec celui de la pécheresse dans Luc, il pourrait avoir été associé d'abord, dans les souvenirs apostoliques, à l'histoire de la femme adultère [2].

Marc, xiv, 10. Et Judas Iscarioth, l'un des Douze, s'en alla vers les chefs des prêtres pour le leur livrer. 11. Et ceux-ci, l'ayant entendu, se réjouirent et promirent de lui donner de l'argent. Et il cherchait comment il le leur livrerait dans l'occasion.

Matth. xxvi, 14. Alors, un des Douze, celui qui s'appelait Judas Iscariote, étant venu aux chefs des prêtres, 15. (leur) dit : « Que voulez-vous me donner, et je vous le livrerai? » Et ils lui payèrent trente (pièces) d'argent. 16. Et depuis lors il cherchait une occasion de le livrer.

Luc, xxii, 3. Et Satan entra dans Judas, surnommé Iscariote, qui était du nombre des Douze ; 4. et il alla conférer avec les chefs des prêtres et les capitaines (des gardes) sur les moyens de le leur livrer. 5. Et ils se réjouirent, et ils promirent de lui donner de l'argent. 6. Et il engagea sa parole, et il cherchait l'occasion de le leur livrer sans (que) la foule (fût présente).

Pendant que les prêtres et les scribes étaient dans les dispositions que Marc et Luc ont indiquées au commencement de ce chapitre, un des Douze, Judas Iscariote [3], se mit en relations avec eux pour leur

1. Wellhausen, *Mc.* 116.
2. Cf. Holtzmann, 346.
3. Sur ce nom, cf. I, 533.

livrer Jésus. Ils lui promirent de l'argent [1], et il fut convenu que le traître les avertirait quand il trouverait une occasion de le faire prendre, sans que la foule en eût connaissance [2].

Voilà ce que la génération apostolique savait de plus clair sur le sujet, et elle paraît l'avoir déduit du fait même de la trahison, qu'on trouvera plus loin raconté comme si le lecteur n'en avait pas été prévenu. Quant aux motifs particuliers qui ont décidé Judas, et aux détails de ses négociations avec les ennemis de Jésus, ni Judas ni ceux qui traitèrent avec lui n'en firent part aux disciples du Christ. La tradition primitive se contentait d'affirmer le fait. Dans la combinaison adoptée par Marc et par Matthieu, il semblerait que l'incident de l'onction aurait particulièrement choqué Judas, et le quatrième Évangile [3] attribue à cet apôtre seul les paroles de blâme que Marc et Matthieu ont prêtées à certains disciples. Il ne s'ensuit pas néanmoins que cette scène ait réellement décidé le traître à la démarche qu'il fit près des ennemis de Jésus. Du moins le Sauveur ne dit rien qui puisse expliquer une semblable détermination [4], si Judas n'avait été disposé à la prendre, et l'on vient de voir que le rapport chronologique de l'onction avec la démarche de Judas est impossible à préciser. Étant donné le caractère adventice du récit de l'onction, la date qui maintenant s'y réfère, ne peut servir à prouver que Judas n'ait eu de relations avec les ennemis de son Maître que la veille ou l'avant-veille de la pâque. Ces relations furent secrètes, et il est peu vraisemblable que rien n'ait préparé l'arrangement définitif. Durant les jours où Jésus prêchait dans le temple, l'apôtre infidèle s'était trouvé en contact avec toutes sortes de gens, amis et ennemis du Sauveur. Quand il prit son parti définitif, il savait à qui s'adresser, et ceux qui reçurent sa confidence pouvaient le connaître ; peut-être même l'avaient-ils sollicité à la trahison qu'il ne craignit pas d'accomplir.

Que l'argent ait joué un rôle dans cette occurrence, il ne pouvait guère en être autrement. Mais ce ne doit pas être seulement par avarice que Judas livra celui qu'il avait appelé son Maître, et qu'il avait regardé comme le Messie. Judas avait cessé de croire en Jésus.

1. Mc. 11. ἐπηγγείλαντο αὐτῷ ἀργύριον δοῦναι.
2. καὶ ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.
3. xii, 4-6. Cf. *QÉ*. 673-674.
4. Cf. B. Weiss, *Mk*. 208.

S'il n'avait cru d'abord, et s'il n'avait témoigné de son zèle pour l'Évangile, il n'eût point été admis au nombre des Douze. Il avait, au moment de sa vocation, les mêmes dispositions que les autres apôtres; sinon il ne se serait pas attaché à la suite de Jésus, et il n'aurait pas été choisi par lui. Mais Judas fut réfractaire à l'éducation que le Sauveur donnait à ses disciples; il ne comprit pas pourquoi Jésus courait le risque de la mort, et quand il vit, sans doute avant les autres disciples, absorbés dans leur foi, le péril qui grandissait autour de celui qui voulait être le Christ, il sentit s'effondrer toutes ses espérances : Jésus n'était pas le Messie qu'il avait rêvé, le roi triomphant qui abat ses ennemis, qui distribue des honneurs et des richesses à ses amis. Sa trahison le tirait, pensait-il, d'une situation fausse.

Il ne semble pas que Judas ait eu, plus que les juges et les bourreaux de Jésus, pleine conscience de son crime. Son aveuglement, l'endurcissement de son âme peuvent sembler inconcevables; ils ne sont pourtant pas plus grands que ceux de milliers d'hommes rendus incapables par leurs passions de comprendre en quoi consiste la vraie grandeur, qui est la grandeur morale, et d'apprécier la vertu du sacrifice. A ce terme de la prédication évangélique, les apôtres ne soupçonnaient pas ce que signifiait, pour la réalisation de leurs espérances, la mort que le Christ s'exposait à subir. Judas, prévoyant cette mort, subit le scandale de la peur, que les autres disciples éprouvèrent seulement devant les faits, et sa couardise se trouva prête pour la trahison [1].

Il ne vendit pas son Maître pour avoir de l'argent. Ce fut sa manière de le quitter. L'indignité de sa conduite, comme il arrive souvent en pareil cas, n'a dû lui apparaître, si toutefois il l'a sentie, qu'après son forfait. Bien qu'il pût prévoir les conséquences de son acte, il ne s'arrêta pas à considérer que, livrant Jésus à ses ennemis, il livrait lui-même à la mort le Maître qu'il avait aimé, que peut-être il aimait encore. Il voulait en finir. Que ne se retirait-il sans bruit? dira-t-on. Ce parti philosophique est de ceux qu'un Judas ne suit presque jamais. L'être moralement inférieur qui se trouve en face d'une situation trop difficile pour lui ne se contente pas ordinairement de s'y dérober; il essaie d'en sortir par un acte bas et violent.

1. Cf. Holtzmann, 98.

Matthieu, selon son habitude[1], dramatise les données primitives en faisant dire à Judas ce que la source raconte. Le traître aurait posé brutalement la question[2] : « Que voulez-vous me donner pour que je vous le livre? » Mais, comme l'évangéliste a commencé[3] par montrer le sanhédrin en séance chez Caïphe, on dirait que l'assemblée s'est prolongée pendant le repas de l'onction, et que Judas arrive de Béthanie pour lui faire ses propositions[4]. Cette perspective n'a rien de réel. La démarche de Judas signifiait ce que l'évangéliste lui fait dire. L'argent donné au traître[5] intéressait d'autant plus le narrateur, qu'il a vu dans cette circonstance l'accomplissement d'une prophétie dont il parlera plus loin. Le chiffre précis qu'il donne est en rapport avec le texte qu'il a en vue. Aussi bien convient-il de n'y attacher pas trop d'importance. Ni les prêtres ni Judas ne se sont vantés de l'arrangement qui avait été pris. Le récit primitif ne mentionnait certainement pas le montant de la somme stipulée pour la trahison, si tant est qu'il y ait eu un prix fait d'avance et débattu entre les parties. Comme il est invraisemblable que le rédacteur du premier Évangile ait eu sur ce point des renseignements particuliers, et que ses indications veulent plutôt interpréter le texte de Zacharie qu'énoncer des faits connus par tradition, il n'y a pas lieu d'examiner si la somme, une centaine de francs, était considérable pour Judas, et jusqu'à quel point il est admissible qu'elle lui ait été versée avant l'exécution du complot. Marc ne parle que d'une promesse. Les évangélistes ignoraient si Judas avait reçu l'argent quand il s'entendit avec les prêtres, ou bien quand il vint les prévenir que l'occasion de saisir Jésus se présentait, ou bien quand il revint avec sa victime.

Luc ne se borne pas à dire, comme les deux autres évangélistes, que Judas était « l'un des Douze »[6], trait qui, dans sa simplicité,

1. Cf. xxvi, 1-2 (Mc. xiv, 1) ; *supr.* p. 492.
2. V. 15. τί θέλετέ μοι (Ss. omet μοι) δοῦναι, κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν ;
3. Vv. 3-5 ; *supr.* p. 492.
4. B. Weiss, *E.* 151.
5. οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. Littéralement : « Ils lui pesèrent trente pièces d'argent. » L'expression vient de Zach. xi, 12 (LXX) : καὶ ἔστησαν τὸν μισθόν μου τριάκοντα ἀργυροῦς. Nonobstant sa signification littérale, ἔστησαν peut ne pas s'entendre d'un paiement immédiat, mais d'un marché ferme. Wellhausen, *Mt.* 136.
6. Mc. 10. καὶ Ἰούδας Ἰσκαρίωθ, ὁ εἷς τῶν δώδεκα. Mt. 14. τότε πορευθεὶς εἷς τ. δ., ὁ λεγόμενος Ἰούδας Ἰσκαριώτης.

porte la condamnation de l'apôtre infidèle ; il fait une phrase pour expliquer la trahison par une influence satanique. « Satan, dit-il, entra dans Judas [1]. » L'évangéliste entend parler d'une véritable possession morale, et il est bien vrai que l'esprit du mal conduisait l'infortuné, sans que lui-même s'en aperçût, lorsqu'il vint s'entendre avec les chefs des prêtres pour leur livrer Jésus. Luc a pensé que Satan s'était servi de cet instrument pour recommencer contre le Sauveur la lutte qu'il avait interrompue après la grande scène de la tentation [2], et pour essayer d'anéantir celui qui détruisait son empire sur les âmes et sur les corps. L'expression : « il alla conférer avec les chefs des prêtres [3] », est parfaitement juste, et marque la limite de ce que l'on peut savoir sur cette affaire. Les « chefs des gardes » sont joints aux prêtres, parce que, dans la pensée de l'évangéliste, la garde du temple a dû concourir à l'arrestation du Christ. Luc désigne ces chefs sous le nom de « stratèges [4] », qui était celui du chef principal [5] ; il aura pensé à celui-là et aux chefs subalternes. Les autorités religieuses promettent de l'argent ; Judas donne sa parole, et dès lors il cherche une occasion de leur livrer Jésus « sans foule [6] », c'est-à-dire dans un moment où il serait isolé, et où le peuple ne saurait rien de son arrestation. Cette circonstance est sous-entendue dans les autres récits. Luc l'a empruntée au début de la narration dans Marc [7].

1. V. 3. εἰσῆλθεν δὲ σατανᾶς εἰς Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαρίωτην ὄντα ἐκ τοῦ ἀριθμοῦ τ. δ.

2. Cf. Lc. iv, 13 (I, 426), et Jn. xiii, 2, 27 (*QÉ*. 707, 729-730).

3. V. 4. καὶ ἀπελθὼν συνελάλησεν τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ στρατηγοῖς (D omet κ. σ. ; Ss. Sc. remplacent les « stratèges » par les « scribes ») τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῷ αὐτόν.

4. στρατηγοί. Cf. n. 3.

5. Cf. Act. iv, 1 ; v, 24-26. Sur la fonction de ce personnage et de ses subalternes, voir Schürer, II, 264-266. Hilgengeld, *Acta ap.* 263-264, nie que le stratège ait été prêtre.

6. V. 6. ἄτερ ὄχλου. Ss. mss. lat. omettent καὶ ἐξωμολόγησεν au commencement de ce v.

7. xiv, 2 ; *supr.* p. 491.

LXXXII

LA CÈNE

Marc, xiv, 12-25. Matth. xxvi, 17-29. Luc, xxii, 7-23.

Le dernier repas de Jésus a gagné en importance dans la tradition évangélique, non seulement à raison des souvenirs qui s'y rattachaient primitivement, mais à cause du rapport qui s'est établi entre ce repas et la coutume traditionnelle de la cène chrétienne. La préoccupation de fixer ce rapport a grandement influencé la rédaction des Évangiles, comme elle a hanté l'esprit de Paul lui-même. Un autre souci, dont on a déjà rencontré et rencontrera encore les traces, a été de montrer Jésus pleinement instruit, jusque dans les détails, du sort qui l'attendait.

Marc, xiv, 12. Et le premier jour des Azymes, où l'on immolait la pâque, ses disciples lui dirent : « Où veux-tu que nous allions préparer la pâque, pour que tu (la) manges ? » 13. Et il envoya deux de ses disciples, et il leur dit : « Allez à la ville, et vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau ; suivez le, 14. et, où qu'il entre, vous direz au maître de la maison : « Le Maître dit : Où est la chambre où je pourrai manger la pâque avec mes disciples ? » 15. Et il vous montrera une

Matth, xxvi, 17. Et le premier (jour) des Azymes, les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : « Où veux-tu que nous te préparions (ce qu'il faut pour) manger la pâque ? » 18. Et il leur dit : « Allez à la ville, chez un tel, et dites-lui : « Le Maître dit : Mon temps est proche ; je fais la pâque chez toi avec mes disciples. » 19. Et les disciples firent comme Jésus leur avait ordonné, et ls préparèrent la pâque. 20. Et le soir venu, il se mit à table avec les douze disciples.

Luc, xxii, 7. Et arriva le jour des Azymes, où l'on devait immoler la pâque. 8. Et il envoya Pierre et Jean, disant : « Allez nous préparer la pâque, pour que nous (la) mangions. » 9. Et ils lui dirent : « Où veux-tu que nous (la) préparions ? » 10. Et il leur dit : « Lorsque vous entrerez dans la ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau. Suivez-le dans la maison où il entrera, 11. et dites au maître de la maison : « Le Maître te dit : Où est la chambre où je pourrai man-

salle haute, grande, garnie de coussins, toute prête; et vous préparerez là (ce qu'il) nous (faut). » 16. Et les disciples s'en allèrent, ils vinrent à la ville et trouvèrent (tout) comme il le leur avait dit, et ils préparèrent la pâque. 17. Et le soir venu, il arriva avec les Douze.

ger la pâque avec mes disciples ? » 12. Et il vous montrera une salle haute, grande, garnie de coussins. Faites là les préparatifs. » 13. Et s'en étant allés, ils trouvèrent (tout) comme il le leur avait dit, et ils préparèrent la pâque. 14. Et quand l'heure fut venue, il se mit à table, et les apôtres avec lui..

« Le premier jour des Azymes, où l'on immolait l'agneau pascal[1] », ne peut être que le 14 nisan. D'après les Synoptiques, le dernier repas que Jésus a fait avec ses disciples aurait été le festin pascal. Le Sauveur aurait été arrêté dans la nuit même de la pâque, et mis à mort le jour de la fête. Le quatrième Évangile[2] dit, au contraire, que la pâque arrivait seulement le vendredi soir ; le repas que Jésus fit le jeudi n'aurait point été la pâque légale ; le Sauveur aurait été arrêté et crucifié avant la fête ; il serait mort pendant qu'on préparait les victimes pour la solennité. Les exégètes traditionnels se sont partagés entre ces témoignages divergents ; ceux qui préfèrent la donnée synoptique s'efforcent d'y ramener Jean ; et réciproquement, ceux qui préfèrent la donnée johannique essaient d'expliquer dans le même sens le récit des trois premiers Évangiles. Les critiques modernes prennent acte de la contradiction, qu'ils n'essaient pas de résoudre ; la plupart se prononcent pour l'une ou pour l'autre des dates évangéliques, insistant sur les difficultés que présente celle qu'ils n'admettent pas ; quelques-uns seulement, et non des plus prudents, écartent la date des Synoptiques aussi bien que celle de Jean, et se contentent d'affirmer que Jésus mourut aux environs de la pâque[3]. Il ne semble pas que l'on puisse nier la contradiction qui existe entre la donnée synoptique et la donnée johannique. Les hypothèses plus ou moins ingénieuses dont se contentait l'ancienne exégèse ne changent pas l'état des textes, et les textes ne s'accordent pas.

La date de la passion, comme indication générale, n'est pas à contester ; mais la divergence qui existe entre les évangélistes sur la

1. Mc. 12. καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.
2. xiii, 1 ; xviii, 28 ; xix, 31 ; *QÉ*. 704, 842, 885-886.
3. Voir, par ex., Brandt, 303-304.

question du jour peut très bien être en rapport avec une conception doctrinale qui n'est pas la même dans les Synoptiques et dans le quatrième Évangile; et si une donnée peut être historiquement préférée à l'autre, ce n'est pas pourtant à raison de sa plus grande probabilité qu'elle a été choisie dans tel ou tel Évangile, mais à cause de l'enseignement qui s'en dégageait pour les croyants. Dans les Synoptiques, l'institution de l'eucharistie coïncide avec le festin pascal : le Christ, dit Paul, est notre pâque [1] ; cet agneau pascal est mangé par les fidèles lorsqu'ils prennent part, selon ses instructions, au banquet eucharistique. Chez Jean, la mort de Jésus coïncide avec l'immolation des victimes [2] : Jésus, dans la théologie johannique, est l'agneau de Dieu, immolé pour le salut du monde. Ces rapprochements constituent pour les évangélistes, et pendant bien longtemps ils constituèrent pour la tradition, l'intérêt principal des dates qui les font ressortir. La question du plus ou moins d'exactitude n'est pas de celles qui préoccupent ordinairement les écrivains bibliques.

Il est vrai pourtant qu'un souvenir historique plus précis pourrait être à la base de l'une ou de l'autre tradition. Beaucoup de modernes abandonnent la date synoptique et préfèrent celle de Jean, à cause des invraisemblances qu'ils trouvent dans la première. On ne conçoit pas, disent-ils, que ce jour de repos sacré, observé aussi rigoureusement que le sabbat, et qui commençait le soir du 14 nisan par le festin pascal, ait pu voir l'arrestation de Jésus, son jugement par le sanhédrin, sa comparution devant Pilate, et enfin le supplice du Christ. L'argument ne manque pas de valeur, et les tenants de la date synoptique n'y répondent peut-être pas d'une manière satisfaisante sur tous les points. Mais ils ont un argument de force au moins égale à opposer à leurs contradicteurs : c'est que, vu le caractère du quatrième Évangile, toutes les chances sont pour que la date indiquée par celui-ci ne soit pas autre chose qu'une transformation symbolique des données antérieures. Certains partisans de la date johannique déclarent que le Sauveur a anticipé la célébration de la pâque, soit de sa propre autorité, soit en vertu de prétendues coutumes qui auraient existé chez les Juifs ou chez les Galiléens : il ne paraît pas possible de les

1. Cf. I Cor. v, 7.
2. Cf. *QÉ*. 886.

suivre sur ce terrain, qui est celui des conjectures gratuites [1]. C'est dans les récits eux-mêmes qu'il faut chercher la clef de ces difficultés, si tant est qu'il soit possible maintenant de la trouver.

Marc s'est plu à raconter avec détails les préparatifs du dernier repas et la manière dont fut choisi l'endroit où ce repas fut tenu. On n'est pas obligé d'admettre [2] qu'il ait voulu montrer par son récit comment Judas n'avait pu faire prendre Jésus à l'endroit où se fit la dernière cène, le traître ne sachant pas d'avance où l'on se rendrait. Si l'on suit le premier Évangile, où le Christ dit aux disciples le nom de celui qui doit le recevoir, Judas pouvait n'ignorer pas où l'on devait aller. Mais il n'était pas possible d'arrêter Jésus sans éclat et sans tumulte dans Jérusalem, et à une heure aussi peu avancée de la nuit. Les détails rapportés par Marc ont pour lui leur importance et leur signification propres, relativement au dernier repas : ils font ressortir ce qu'il y eut d'imprévu et de providentiel dans le choix du lieu où Jésus célébra la pâque avec ses disciples. Le récit ne semble pas se rattacher à ce qui a été dit de la trahison, mais appartenir à la même couche rédactionnelle et accuser les mêmes préoccupations que l'histoire de l'onction [3]. Dès l'abord, Jésus est censé à Béthanie. Toutefois, cette circonstance, à elle seule, ne prouverait pas que les préliminaires de la scène doivent être attribués au rédacteur qui a combiné le tableau de l'onction avec la donnée concernant la trahison de Judas. Même d'après cette dernière relation, Jésus n'a point passé à Jérusalem la journée qui précéda son arrestation, et il n'avait pas prêché ce jour-là dans le temple. Les deux choses néanmoins seraient possibles, si ce jour n'était pas le 14 nisan, mais un des jours précédents, ou bien un jour dans l'octave pascale. Il n'est pas d'ailleurs autrement établi que, durant sa prédication à Jérusalem, Jésus ait accoutumé de prendre le repas du soir dans une maison amie [4], avant de se retirer sur le mont des Oliviers.

Donc, le matin du jour où l'on devait manger l'agneau, les disciples demandent au Sauveur où il veut qu'on prépare le festin. Certains

1. Pour la discussion détaillée de cette question chronologique, voir *QÉ*. 66-69.

2. Avec B. Weiss, *Mk*. 211 ; Holtzmann, 172.

3. Cf. J. Weiss, *AE*. 287-289.

4. Hypothèse de J. Weiss, *loc. cit*.

interprètes observent, non sans raison, qu'il était bien tard à ce moment pour chercher à Jérusalem une chambre libre, et ils supposent, d'accord avec Jean, que les préparatifs dont parlent les Synoptiques se firent, en réalité, la veille du jour où l'on mangeait l'agneau pascal[1]. Mais peut-être convient-il de ne pas trop raisonner sur cette indication. Jésus envoie deux de ses disciples à la ville : d'où il résulte que lui-même se trouvait à Béthanie quand il leur donna ses instructions. Les disciples rencontreront un porteur d'eau ; ils n'auront qu'à le suivre dans la maison où il entrera, et à demander au maître où est la chambre destinée à Jésus et à ses disciples[2]. On leur montrera une chambre haute, assez grande pour recevoir le Sauveur et sa suite, garnie de coussins pour les convives. Ils n'auront qu'à préparer en cet endroit tout ce qu'il faudra pour le repas. Malgré la précision apparente de ces indications, il est permis de les trouver insuffisantes, et de penser, ou que Jésus les a données plus complètes, et qu'il y avait entente préalable entre lui et le maître de la maison[3] ou qu'elles n'ont pas d'autre objet que de relever la mise en scène[4].

Avec l'affluence de gens qu'il y avait dans la ville, et vu la nécessité de provisions d'eau dans toutes les maisons, non seulement pour les repas, mais encore pour les ablutions qui les précédaient, on ne pouvait guère avancer dans Jérusalem sans rencontrer plus d'un porteur d'eau. A s'en tenir au récit de Marc, on devrait supposer que Jésus a indiqué l'endroit de la ville où l'on trouverait le porteur d'eau qu'il faudrait suivre. Il faut supposer que le maître de cette maison connaissait Jésus, et qu'il l'attendait, mais que les disciples ne connaissaient pas cet homme, ou du moins ne savaient pas où il demeurait.

Tout cela est extrêmement vague, et n'a guère l'apparence de souvenir historique. On prête peut-être à cette description une consistance qu'elle n'a pas, et l'on s'expose à en méconnaître le caractère, en admettant que les indications données par le Sauveur étaient vraiment précises et pouvaient guider sûrement les disciples vers l'endroit où ils devaient aller, la couleur de prophétie

1. B. Weiss. *Mt.* [8] 442.
2. Ss. lit d'abord, dans Mc. 14 : « Mon temps est venu ». Cf. Mt. 18.
3. B. Weiss, *Mk.* 212.
4. Holtzmann, 98-99.

qu'elles affectent maintenant ne leur étant venue que dans le souvenir traditionnel, par le relief qu'auraient acquis certains détails. Jésus aurait connu la maison, le maître, l'esclave qui faisait le service de porteur d'eau, et qui devait introduire les disciples quand ils seraient arrivés à destination. Ainsi avertis, les deux disciples se seraient rendus à Jérusalem, auraient trouvé le porteur d'eau devant la maison, transmis au maître la demande de Jésus, vu la salle qui leur était destinée, et se seraient occupés de préparer ce qu'il fallait pour le repas [1]. Mais rien ne prouve l'entente préalable. Jésus dit « ma chambre », parce qu'il est censé parler en maître, et non parce qu'il aurait déjà retenu le local. La conjecture est donc bien fragile. On ne peut se dissimuler que Marc a, pour ainsi dire, copié les préliminaires de la manifestation messianique sur le mont des Oliviers [2]; qu'il veut raconter une sorte de miracle, et qu'il imite, peut-être consciemment, un passage de l'histoire de Saül [3]. Le narrateur est trop bien instruit sur des détails accessoires, et trop mal renseigné sur le principal, à savoir l'endroit où eut lieu le dernier repas, pour que l'on regarde comme solide, et non comme fictive, la donnée générale de son récit [4]. Il semble, en tout cas, impossible d'admettre que la cène ait eu lieu chez Marie, mère de Jean Marc [5], et d'identifier en même temps ce dernier à l'évangéliste [6].

Le soir venu, Jésus arrive avec les Douze [7]. En réalité, il n'y aurait eu que dix apôtres avec lui lorqu'il vint à la maison où il était attendu, car ceux qui avaient préparé le repas n'étaient sans doute pas revenus auprès de lui. Mais les Douze se trouvaient réunis autour de leur Maître pour la dernière cène. Il semble

1. B. Weiss, *loc. cit.*

2. Cf. 12-16 et xi, 1-4 ; *supr.* pp. 261-262.

3. I Sam. x, 2-5. Holtzmann, *loc. cit.* Le rapport avec Gen. xxiv, 14, est beaucoup plus éloigné.

4. Cf. Wellhausen, *Mc.* 117.

5. Act. xii, 12.

6. Cf. I, 112-113.

7. V. 17. καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα. Le v. 17 se réfère au v. 12, comme le v. 12 au v. 1 (Holtzmann, 98; cf. J. Weiss, *AE.* 289), et il est impossible d'exclure les vv. 12-16 (avec Spitta, *Urchristentum*, I, 226-228), pour faire l'accord de Marc avec Jean. Noter comment l'incohérence qui résulte de Mc. 17 est corrigée dans Lc. 13 : καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.

néanmoins que cette introduction au dernier repas avec les Douze n'a pas été conçue par le traditionniste qui a décrit plus haut les manœuvres des prêtres et de Judas, mais par le rédacteur qui vient de dire comment fut trouvée la maison où se fit la pâque, la dernière cène du Christ [1], et, l'on peut ajouter, pour entrer dans l'esprit de l'évangéliste, la première cène des chrétiens. Seulement il rattache maintenant son récit de la préparation, à la donnée primitive concernant le dernier repas que Jésus avait pris avec ses disciples. On remarquera que le Christ est censé venir à Jérusalem, comme il le fallait pour la pâque, mais l'évangéliste omet de mentionner la cité sainte [2] : on peut conjecturer que, dans la tradition primitive, le dernier repas avait lieu hors de la ville [3].

Luc suit Marc de très près. Quelques variantes méritent néanmoins d'être notées. Après avoir dit que le jour des Azymes, c'est-à-dire, dans sa pensée, la pâque, comme si la fête n'avait duré qu'un jour, était arrivé [4], l'évangéliste fait prendre à Jésus l'initiative des préparatifs. C'est le Sauveur qui dit d'abord à Pierre et à Jean [5], car les deux disciples, anonymes dans Marc, sont désignés ici par leurs noms : « Allez nous préparer la pâque pour que nous la mangions. » Alors seulement les disciples posent la question : « Où veux-tu que nous la préparions. » Il y a là, semble-t-il, un remaniement voulu des données contenues dans le second Évangile ; mais le motif qui a déterminé ce remaniement n'est pas très apparent. On a supposé que l'évangéliste avait voulu réserver à Jésus l'initiative de la démarche faite par les disciples, et qu'il avait trouvé une certaine inconvenance à leur proposition. Cependant il ne fait que retarder la question posée d'abord dans Marc. Jésus ne disant pas où la pâque doit être préparée, il faut toujours que les deux apôtres l'interrogent et sollicitent ses instructions. Ce n'est pas néanmoins un motif suffisant pour essayer une conciliation des données synoptiques avec le quatrième Évangile, en supposant que l'ordre de Jésus se rapporterait, dans la pensée de Luc, à une pâque anticipée,

1. Cf. J. Weiss, *AE*. 292.
2. Comme il a fait xi, 11, 15, 27.
3. Cf. Wellhausen, *Mc*. 118.
4. V. 7. ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων (D, mss. lat. Ss.{Sc. τοῦ πάσχα) ἧ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Cf. *supr*. p. 506, n. 1.
5. Cf. Act. iii, 1-4, 11 ; iv, 13, 19 ; viii, 14.

pour laquelle les disciples avaient besoin de recevoir ses instructions [1].

Le récit du premier Évangile est beaucoup plus court que celui des deux autres Synoptiques. La date du premier jour des Azymes est indiquée d'après Marc, et la question des disciples est posée aussi en termes équivalents à ce qu'on lit dans le second Évangile ; mais la réponse de Jésus est à la fois plus brève et plus précise : « Allez à la ville, chez un tel [2]. » Jésus est censé avoir dit le nom, sans quoi les disciples n'auraient pu s'y reconnaître ; mais l'évangéliste l'ignore sans doute, et il a pensé que la formule employée par lui remplaçait avantageusement tous les détails indiqués par Marc. On dirait que Jésus donne ses instructions à tous les disciples, et il n'est pas question d'en envoyer seulement deux à Jérusalem. Il faut avouer que cet arrangement peut sembler primitif relativement à Marc, où Jésus donne à deux disciples des ordres qui sont demandés par tous. Mais il peut n'y avoir là qu'une simplification de la mise en cène. Le discours que les disciples doivent tenir au maître de la maison est un simple avertissement, qui se substitue à la demande qu'on trouve dans Marc et dans Luc. Jésus fait dire à cet ami inconnu : « Mon temps », c'est-à-dire le temps de ma mort, « est proche [3] ; je veux faire la pâque chez toi avec mes disciples. » L'évangéliste se dispense d'observer que la requête des disciples fut accueillie, et il arrive immédiatement à la conclusion : les disciples font ce qui leur est prescrit, préparent la pâque, et, le soir venu, Jésus se met à table avec les Douze [4].

Cette relation n'est certainement pas indépendante de Marc, mais on pourrait se demander si la brièveté de la forme provient uni-

1. J. Weiss, *Lk.* 615 (après Ewald, Godet, Schanz). Il est arbitraire de traduire ἦλθεν δὲ ἡ ἡ. τ. ἀ. par : « Le jour des Azymes approchait ». B. Weiss, *Lk.* 630, observe à bon droit que le rapport du v. 7 avec le v. 1, ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τ. ἀ., exclut cette interprétation.

2. V. 18. ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα.

3. ὁ καιρός μού ἐγγύς ἐστιν. Dans la suite du discours, le mot πάσχα est employé au sens de « repas pascal », de pâque célébrée, tandis que les vv. 17 et 19 l'entendent de la victime. Indice de retouche qui tend à confirmer le caractère rédactionnel du v. 18. B. Weiss. *Mt.* [8] 442-443.

4. V. 20. ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν. Donnée vague, qui remédie, comme Lc. 13 (cf. *supr.* p. 510, n. 7) à l'incohérence de Mc. 17. Il faut supposer que Jésus a rejoint les disciples à Jérusalem.

quement de ce que le rédacteur a jugé bon d'éliminer certains détails qui lui semblaient de médiocre signification, et s'il ne faudrait pas l'attribuer à l'influence d'une relation plus ancienne que Marc. Toutefois cette hypothèse ne s'impose en aucune façon, et il est d'autres cas où Matthieu abrège les récits du second Évangile. Le résultat le plus net de sa combinaison est de supprimer le caractère miraculeux de l'incident. Il serait arbitraire de supposer une source antérieure, où l'on signifiait que la chambre avait été retenue en vue de la pâque, mais que Jésus y serait venu le soir d'avant la fête, et que son arrestation l'aurait empêché d'y retourner le lendemain [1].

Marc, xiv, 18. Et pendant qu'ils étaient à table et mangeaient, Jésus dit : « Je vous dis en vérité que l'un de vous, me livrera, qui mange avec moi. » 19. Ils se mirent à s'affliger et à lui dire l'un après l'autre : « Est-ce moi ? » 20. Et il leur dit : « C'est un des Douze, qui met avec moi la main au plat. 21. Car le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui ; mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme est livré ! Mieux vaudrait pour cet homme qu'il ne fût pas né ! »

Matth. xxvi, 21. Et pendant qu'ils mangeaient, il dit : « Je vous dis en vérité que l'un de vous me livrera. » 22. Et très affligés, ils se mirent à lui dire l'un après l'autre : « Est-ce moi, Seigneur. » 23. Et répondant, il dit : « Celui qui met avec moi la main au plat, celui-là me livrera. 24. Le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui ; mais malheur à cet homme par qui le Fils de l'homme est livré ! Mieux vaudrait pour lui que cet homme ne fût pas né ! » 25. Et Judas, celui qui le livrait, prenant la parole, dit : « Est-ce moi Maître ? » Il lui répondit : « Tu l'as dit. »

Luc, xxii, 21. D'ailleurs la main de celui qui me livre est avec moi à cette table. 22. Car le Fils de l'homme s'en va, selon ce qui est décrété ; mais malheur à cet homme par qui il est livré ! » 23. Et ils se mirent à disputer ensemble lequel d'entre eux devait faire cela.

1. Cf. *supr.* p. 509, n. 1.

D'après Marc et Matthieu, Jésus aurait dénoncé la trahison de Judas avant d'instituer l'eucharistie, et, d'après Luc, lorsqu'il venait de distribuer le pain et le vin. Les interprètes anciens et modernes se sont partagés aussi sur la question de savoir si le traître a participé, comme les apôtres fidèles, au repas eucharistique. Cette question ne se confond pourtant pas avec la précédente. Dans les deux premiers Évangiles, on ne dit pas que Judas soit sorti après que la trahison eut été signalée. La marche du récit ferait plutôt supposer le contraire. A ne considérer que le rapport des textes, on pourrait croire que l'annonce de la trahison et les paroles eucharistiques avaient été d'abord conservées pour elles-mêmes, et que leur distribution actuelle dans tous les récits serait affaire de combinaison rédactionnelle [1].

Les évangélistes veulent signifier que la trahison a été dénoncée pendant le dernier repas que Jésus ait pris avec les siens. Marc et Matthieu, qui placent l'institution de l'eucharistie dans la conclusion du festin pascal, ont dû parler de la trahison auparavant ; Luc, mettant l'eucharistie au commencement du festin, a dû faire annoncer en dernier lieu la trahison. A prendre les textes à la lettre, si les paroles eucharistiques ont été dites au commencement du repas, Judas était présent ; si elles n'ont été dites qu'à la fin, il pouvait être déjà parti, mais on ne saurait l'affirmer. D'après le quatrième Évangile [2], Judas sort quand le repas est fini, sans que les disciples sachent pourquoi. Ils soupçonnent qu'il a quelque affaire dehors. C'est bien là ce qu'il y aurait de plus vraisemblable. Judas n'a pas dû partir avant la fin du repas, et, par conséquent, il aurait été encore là quand Jésus distribua le pain et le vin eucharistiques à ses disciples [3]. Le Sauveur aurait pu parler de la trahison sans que Judas partît immédiatement.

Toujours est-il que, dans la perspective évangélique, le dernier repas, l'institution de l'eucharistie, l'annonce de la trahison apparaissent confondus dans la perspective, et que leur rapport mutuel est plutôt à conjecturer qu'à vérifier. Mais il y a sans doute quelque témérité à dire que l'annonce de la trahison a pu n'être liée en

1. J. Weiss, *AE*. 292.
2. xiii, 21-30. Cf. *QÉ*. 723-732.
3. Schanz, *Lk*. 510, observe à bon droit que les raisons théologiques ou de sentiment n'ont pas à intervenir dans cette question de fait.

aucune façon au dernier repas, Judas ayant dû abandonner Jésus avant de le livrer, et depuis qu'il était entré en pourparlers avec les prêtres [1]. Si répugnant que devienne le rôle de Judas, sa trahison ne pouvait aboutir que s'il gardait jusqu'au bout les apparences de la fidélité. C'est ce que la tradition suppose, et aucun indice n'autorise à la contredire sur ce point. La déclaration de Jésus n'a rien d'original ni pour le fond ni pour la forme ; elle se rattache au même courant d'idées que les prophéties de la passion, et, s'il est possible, probable même, que Marc l'ait introduite le premier dans le récit du dernier repas, on ne voit pas ce qui en peut subsister, quand on l'a détachée de ce cadre. On verra bientôt que l'annonce de la trahison est superposée au récit de la dernière cène. On ne comprend pas comment l'incident peut n'avoir aucune suite en ce qui concerne Judas ou les disciples, et la mention réitérée du « Fils de l'homme » se joint au contenu de la déclaration pour justifier l'hypothèse d'une prédiction imaginée après coup, comme mainte autre dans le récit de la passion [2]. La parole du psaume [3] : « Celui qui mangeait mon pain a levé contre moi le talon », a été de bonne heure appliquée à Judas. Ce peut-être sous l'influence de cette prophétie que l'on a conçu d'abord l'annonce de la trahison, et qu'on l'a rattachée au dernier repas [4].

Selon les deux premiers Évangiles, le festin pascal était déjà commencé lorsque Jésus dit : « L'un de vous me livrera [5]. » Les disciples sont très affligés de cette communication, et chacun demande : « Est-ce moi [6] ? » Dans Marc, le Sauveur ne répond pas à ces interrogations, et il s'abstient de désigner le coupable ; il répète seule-

1. J. Weiss, *AE.* 293.
2. Cf. Wellhausen. *Mc.* 119.
3. Ps. xli, 10. Cf. Jn. xiii, 18 ; *QÉ.* 719.
4. Wrede, *Vorträge und Studien*, 139.
5. Mc. 18. καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν καὶ ἐσθιόντων ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με ὁ ἐσθίων (B. Ss. τῶν ἐσθιόντων) μετ' ἐμοῦ. Le dernier membre de phrase paraît imité de Ps. xli (xl), 10, *supr. cit.*, et l'évangéliste semble avoir écrit d'abord αὐτῶν... ἐσθιόντων pour la correspondance avec la prophétie. Matthieu ne garde pas cette nuance, que la suite du récit lui aura semblé rendre suffisamment. Pour l'expression παραδώσει, cf. I Cor. xi, 23 ; et *supr.* Mc. viii, 31 ; x, 33.
6. Mc. 19. μήτι ἐγώ ; Mt. 22. μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε.

ment avec plus de vigueur ce qu'il vient de dire : le traître est un des Douze, un de ceux qui mangent avec lui [1], non pas celui qui se trouverait seul à mettre la main au plat dans l'instant où Jésus parle [2], sans quoi les apôtres auraient su dès lors qui était le coupable, et on ne voit pas pourquoi ils auraient continué à le supporter parmi eux. En désignant le traître comme un de ceux qui lui sont proches, Jésus fait ressortir l'indignité de sa conduite. Mais, si le crime est grand, le châtiment lui sera proportionné. Le Fils de l'homme va mourir : c'était écrit [3] ; telle est la volonté de Dieu, et il faut bien qu'elle s'accomplisse. Mais celui qui, par trahison, va causer la mort de son Maître, n'en est pas moins coupable et punissable : mieux voudrait pour lui qu'il n'eût pas existé [4].

Sauf la circonstance du temps, et l'omission de la déclaration faite d'abord par Jésus, ainsi que des questions posées ensuite par les disciples, Luc s'accorde ici avec Marc, dont on peut dire qu'il corrige les expressions et abrège les formules, notamment celle de la malédiction finale. Si Marc a changé l'ordre suivi dans la source, à supposer que l'annonce de la trahison y ait eu place, et que Luc l'ai gardé, celui-ci n'en a pas moins retouché la rédaction. Mais la source pouvait introduire très naturellement la querelle sur la préséance, après les paroles touchant le vin qui se boirait dans le royaume des cieux. Le rattachement de l'annonce de la trahison aux paroles eucharistiques [5] semble artificiel [6].

Dans Matthieu [7], la seconde déclaration de Jésus n'est pas une

1. V.20. εἷς τῶν δώδεκα, ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον.

2. ὁ ἐμβ. μ. ἐ. v. 20, correspond à ὁ ἐσθ. μ. ἐ., v. 18, et ne désigne pas personnellement le traître.

3. Cf. *supr.* VIII, 31 ; IX, 31 ; X, 33-34 ; pp. 17, 60, 234.

4. Pour la forme du discours, cf. *supr.* IX, 42 ; p. 78.

5. J. Weiss, *AE.* 294, la relie au v. 19 (D) : « Ceci est mon corps », trouvant que le v. 19 et les vv. 21-22 constituent la strophe de la mort, opposée à la strophe de la séparation, vv. 16-17 ; mais les vv. 16-17 forment deux « strophes » parallèles, et l'on ne peut en faire une avec : « Ceci est mon corps » et les vv. 21-22. Il est vrai, d'ailleurs, que ces vv. se rattachent beaucoup moins mal à 19 *a* qu'à 20.

6. V. 21. πλὴν ἰδοὺ ἡ χεὶρ τοῦ παραδιδόντος κτλ. Luc emploie volontiers le mot πλήν dans ses combinaisons rédactionnelles, à défaut de transition meilleure. Cf. VI, 24, 35 ; XVIII, 8 ; XIX, 27.

7. V. 23. ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ τὴν χεῖρα ἐν τῷ τρυβλίῳ, οὗτός με παραδώσει. Cf. n. 1 et n. 2.

simple confirmation de la précédente, mais c'est une désignation expresse du traître. Jésus et Judas sont supposés avoir mis la main au plat dans le même moment. Les disciples ne peuvent donc plus avoir le moindre doute sur l'identité de l'accusé. De plus, quand Jésus a fini de parler, Judas lui-même a l'audace de lui demander : « Est-ce moi, Maître [1] ? » et Jésus lui répond : « Oui [2] », devant tous les autres. Cependant le récit continue comme si un pareil éclat n'avait pas eu de conséquence. Il est certain que le traître n'a n'a pas éte accusé personnellement devant tous ses compagnons. Le rédacteur du premier Évangile a dramatisé la situation, comme il fait assez volontiers. Tous les évangélistes ont voulu signifier que Judas avait su dissimuler jusqu'à la fin, mais que cependant Jésus avait nettement dénoncé la trahison, et de façon à faire entendre au traître lui-même qu'il n'ignorait rien de ses desseins.

Marc, xiv, 22. Et pendant qu'ils mangeaient, ayant pris du pain, après avoir prononcé la bénédiction, il le rompit, le leur donna et dit : « Prenez ; ceci est mon corps. » 23. Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il la leur donna, et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : « Ceci est mon sang, (celui) de

Matth. xxvi, 26. Et pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris du pain et prononcé la bénédiction, le rompit et, le donnant à ses disciples, dit : « Prenez, mangez ; ceci est mon corps». 27. Et ayant pris une coupe et rendu grâces, il la leur donna, disant : « Buvez en tous ; 28. car ceci est mon sang, (celui)

Luc, xxii, 15. Et il leur dit : « J'ai beaucoup désiré de manger cette pâque avec vous, avant de souffrir. 16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus, jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu. » 17. Et ayant pris la coupe et rendu grâces, il dit : « Prenez ceci et distribuez-le entre vous. 18.

(I Cor. xi, 23. « J'ai appris du Seigneur ce que je vous ai enseigné : que le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, 24. et, ayant rendu grâces, le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui (est) pour vous. Faites ceci en mémoire de moi. » 25. Et de même la coupe, après le souper, disant : « Cette

1. V. 25. μήτι ἐγώ εἰμι, ῥαββεί ;

2. σὺ εἶπας. Réponse affirmative à la question posée. On a contesté sans motif sérieux la signification de cette formule, à cause de xxvi, 64, où l'on voudrait trouver autre chose qu'un aveu direct (hypothèses de Chwolson, *Das letzte Passamahl Christi* 88 ; Merx II, i, 382-384 ; J. Weiss, *AE.* 324-325). Cf. Dalman, I, 253-254 ; Holtzmann, 290 ; B. Weiss. *E.* 152.

l'alliance, qui est répandu pour plusieurs. 25. Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. »

de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs en rémission des péchés. 29. Et je vous le dis, je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau avec vous dans le royaume de mon Père. »

Car je vous dis que je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit arrivé. » 19. Et ayant pris du pain et rendu grâces, il le rompit et le leur donna, disant : « Ceci est mon corps, [qui est donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi. » 20. Et la coupe de même, après le souper, disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang, qui est répandu pour vous. »]

coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. Faites ceci, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » 26. Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu' vienne. »

Les deux premiers Évangiles introduisent l'institution de l'eucharistie, comme ils ont introduit l'annonce de la trahison, par la formule : « Et pendant qu'ils mangeaient[1]. » Ainsi l'une des deux notices vient comme en surcharge de l'autre, et ce doit être l'annonce de la trahison, quoi que l'on pense de cette donnée, qui s'est superposée à la relation des paroles eucharistiques.

Comme les évangélistes, en racontant ces faits, ont eu dans l'esprit le cérémonial de la pâque, il n'est pas sans intérêt de rappeler ici les dispositions de l'ancien rituel pascal[2]. Le père de famille prononçait d'abord sur une coupe de vin la formule d'action de grâces : « Béni soit Dieu, qui a créé le fruit de la vigne. » On servait ensuite les herbes amères, le pain azyme, une sorte de bouillie appelée *charoset*, où entraient différentes sortes de fruits, et l'agneau pascal. Alors le père de famille disait : « Béni soit celui qui a créé les fruits de la terre » ; il prenait un peu d'herbes amères, qu'il mangeait après les avoir trempées dans la bouillie, et les autres convives suivaient son exemple. On apportait une seconde coupe, et le père faisait alors

1. Mc. 22. καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν. Cf. v. 18 ; *supr.* p. 515, n. 5.
2. Cf. Holtzmann, 99 ; B. Weiss, Mt.[8] 444-445.

une instruction sur la fête, conformément au précepte de l'Exode[1] ; on chantait la première partie du *Hallel*[2], et on vidait la coupe. Le père de famille, après s'être lavé les mains, prenait deux pains, rompait l'un et en plaçait les morceaux sur l'autre. Il prononçait une formule d'action de grâces : « Béni soit celui qui fait produire le pain à la terre » ; puis, couvrant d'herbes un morceau de pain, il le trempait dans la bouillie et mangeait ; il prenait aussi un morceau de l'agneau ; tous les convives en faisaient autant, et le repas proprement dit commençait. A la fin, le père de famille mangeait le dernier morceau de l'agneau, se lavait les mains, et, après une bénédiction, faisait circuler la troisième coupe ; on chantait la seconde partie du *Hallel*[3], et l'on buvait la quatrième coupe, quelquefois même une cinquième. Le tout se terminait par le chant de la troisième partie du *Hallel*[4]. Si le Sauveur a réellement célébré la pâque, les paroles eucharistiques ont dû se rattacher aux différents actes du festin pascal. S'il ne l'a pas célébrée, l'analogie qui existe dans les récits, et qui exista dès l'âge apostolique dans la liturgie chrétienne, entre le rite de l'eucharistie et celui du festin pascal, pourrait ne pas venir tout entière de l'institution, mais d'une influence exercée par les rites de la pâque juive sur la célébration de l'eucharistie dans la primitive Église. On ne doit pas oublier d'ailleurs que des formules de bénédiction étaient également prononcées au commencement et à la fin des repas ordinaires.

Les formules d'action de grâces que Jésus a récitées sur le pain et le vin, avant de les présenter à ses disciples, étaient donc des prières semblables à celles qui viennent d'être citées, si ce n'étaient pas ces prières mêmes. Dans Marc et dans Matthieu, le Sauveur prend d'abord un pain, prononce la bénédiction, rompt le pain, et le présente à ses disciples en disant : « Prenez, ceci est mon corps[5] ». Comme les convives étaient étendus sur des

1. xii, 26-28.
2. Pss. cxiii-cxiv.
3. Pss. cxv-cxviii.
4. Pss. cxx-cxxxvii.
5. Mc. 22. κ. ἐ. α. λαβὼν (plusieurs mss. τὸν) ἄρτον εὐλογήσας (noter l'entassement des participes et l'embarras de la construction, indices de combinaison rédactionnelle) ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

coussins, et qu'ils étaient assez nombreux, il est peu probable que Jésus soit censé donner de sa main un morceau à chacun ; il fait passer le pain autour de la table après l'avoir rompu. C'est d'ailleurs ce que paraît signifier le mot : « Prenez », auquel Matthieu ajoute : « et mangez ». Cette formule donne à l'acte un caractère liturgique[1], et elle représente, dans les Évangiles, le « faites ceci en mémoire de moi », de Paul[2], qui figure plus directement l'institution.

Les évangélistes ont pu penser à la fraction du pain azyme, qu'accompagnait la prière : « Béni soit celui qui produit le pain de la terre. » Saint Paul insinue que la consécration du pain a eu lieu au commencement du repas, en disant que la consécration de la coupe eut lieu « après[3] ». Cependant l'indication : « Pendant qu'ils mangeaient », ne suppose pas nécessairement que le repas fût déjà avancé, mais qu'il était commencé, que les préliminaires de la pâque étaient accomplis. S'il s'agissait, dans la tradition primitive, d'un repas ordinaire et assez court, on conçoit que le repas et l'institution de l'eucharistie aient pu être présentés comme simultanés, et qu'il n'y ait pas eu d'intervalle notable entre la distribution du pain et celle du calice. Ni dans les Évangiles ni dans saint Paul les deux moments de l'action symbolique ne semblent éloignés l'un de l'autre, ni distincts du repas auquel ils se rattachent.

« Ceci » désigne ce que Jésus tient dans les mains, non le pain comme tel, ou la réalité du pain, mais l'objet visible que l'on présente, rompu et partagé. Des batailles théologiques se sont livrées sur la signification du mot « est ». Si les paroles ont été réellement prononcées en araméen par le Christ, le verbe substantif n'était pas exprimé, en sorte qu'il n'y aurait pas trop lieu de spéculer sur sa portée, mais sur ce que pouvait signifier, dans la circonstance, l'assertion : « Voici mon corps ». Le vrai contexte de la formule étant, comme on le verra plus loin, celui de Paul, ce n'est pas d'après les circonstances historiques du dernier repas, mais d'après la signification que l'apôtre attribue à la cène chrétienne, qu'il faut

Mt. 26. ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς (plusieurs mss. τὸν) ἄρτον καὶ εὐλογήσας (A etc. εὐχαριστήσας) ἔκλασεν καὶ δοὺς (ℵAC. etc. ἐδίδου) τοῖς μαθηταῖς (AC etc. καί) εἶπεν· λάβετε φάγετε· τ. ἐ. τ. σ. μ.

1. Holtzmann, 290. Noter même développement au v. 27.

2. I Cor. xi, 24-25.

3. I Cor. xi, 25. μετὰ τὸ δειπνῆσαι.

apprécier le sens et la valeur des mots. Or il paraît évident que, dans la pensée de Paul, la représentation symbolique de la mort prime, sans l'exclure, et, à vrai dire même, en l'impliquant, l'idée de la communion réelle au Christ toujours vivant. Paul ne dit-il pas assez clairement que les paroles : « Ceci est mon corps », « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang », figurent la mort du Christ, comme la cène chrétienne la rappelle[1] ? Mais la notion de l'eucharistie n'est pas épuisée dans la figure et dans le souvenir, attendu que la participation au pain et au calice est une communion réelle au Christ[2], et que, si la participation aux éléments de la cène est un symbole, la communion dont ils sont le moyen n'est pas une simple image ou un souvenir vide, mais une réalité spirituelle.

Les paroles prononcées sur la coupe expriment une idée suggérée déjà par la fraction du pain, mais que les paroles : « Ceci est mon corps », contenaient seulement d'une manière implicite. Le vin contenu dans la coupe devient le sang du Sauveur, le sang de l'alliance, « répandu pour plusieurs », afin de procurer « la rémission des péchés ». En prenant à la lettre le récit de Marc, Jésus n'aurait donné cette explication qu'après avoir fait circuler la coupe, et lorsque tous les apôtres y avaient bu[3]. On est obligé d'admettre que la narration du second Évangile anticipe sur le discours, et que le rédacteur du premier a eu raison de faire prononcer les paroles au moment où Jésus présente la coupe à ses disciples[4]. La formule :

1. Ce double caractère et la signification du mémorial eucharistique sont indiqués dans I Cor. xi, 26 : ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε ἄχρι οὗ ἔλθῃ. L'emploi du mot ἐστίν, dans les formules eucharistiques, est conforme à Gal. iv, 24 ; Hébr. x, 20 ; Mc. iv, 15-20 et parallèles (explication allégorique du Semeur) ; Lc. xii, 1 ; Jn. xiv, 6 ; xv, 1, 5 ; mais non au langage ordinaire du Christ, et si la formule est aisée à expliquer relativement à la pensée de Paul, elle l'est beaucoup moins eu égard à la réalité historique du dernier repas. L'analogie (relevée par Holtzmann, 99) entre ce symbolisme et Jn. xiii, 1-20, xx, 22, au lieu de confirmer le caractère historique de nos récits, tend à le compromettre.

2. Cf. 1 Cor. x, 1-6, 14-21 ; vi, 13-17.

3. V. 23. καὶ λαβὼν (A etc. τὸ) ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες. 24. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς (A etc. καινῆς) διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

4. V. 27. καὶ λαβὼν (ACD etc. τὸ) ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· 28. τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς (ACD etc. καινῆς) διαθήκης (Ss. : « Ceci est mon sang, la nouvelle alliance ») τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

« buvez-en tous », fait écho à Marc, « et ils en burent tous » ; elle correspond à ce que le Christ dit pour le pain : « prenez et mangez »[1], comme si l'auteur avait souci d'équilibrer le récit, ou se conformait au rite établi, dont il accentue la nécessité[2]. Les mots : « pour la rémission des péchés[3] », ajoutés dans Matthieu, ne font que rendre plus sensible l'idée de sacrifice expiatoire, contenue déjà dans la formule plus courte de Marc. Les mots : « Ceci est mon corps », venant après la fraction du pain, et en parallélisme avec le sang répandu, ne signifient donc pas seulement que le corps de Jésus, représenté par le pain, a été livré à la mort, mais ils signifient de plus que cette mort a le caractère d'un sacrifice, tout comme les mots : « Ceci est mon sang », le sang « de l'alliance répandu pour plusieurs », ne signifient pas seulement que le sang du Sauveur, représenté par le vin, sera bientôt versé par ses bourreaux, mais que ce sang a été répandu par une immolation véritable[4]. La fraction du pain, et le vin dans la coupe figurent ce sacrifice, en sorte que les paroles évangéliques, prises dans leur sens naturel, renferment ce que la tradition chrétienne n'a pas cessé d'y trouver : la notion de sacrifice attachée à la mort de Jésus, et la commémoration de ce sacrifice dans l'eucharistie.

Mais l'eucharistie elle-même n'est pas un simple mémorial, un pur symbole de la mort subie par Jésus, et de sa vertu expiatrice ; c'est un acte rituel qui rend les fidèles participants au Christ dans sa mort ; elle ne rappelle pas seulement le sacrifice de la croix ; elle effectue la communion des fidèles entre eux et avec le Christ ; comme ils reçoivent mystiquement le corps et le sang du Sauveur, ils sont eux-mêmes en lui un seul corps, et ils sont par lui du même sang, d'un seul esprit[5]. Les variantes des évangélistes montrent d'ailleurs que les formules de l'institution ne sont pas regardées comme des mots sacramentels, opérant ce qu'ils signifient, mais comme des explications du symbole, qui peuvent être complétées[6]. Il n'y a pas lieu de raisonner sur ce que « le sang » du

1. Cf. p. 519, n. 5.
2. Cf. p. 520, n. 2, et Jn. vi, 53-58; *QÉ*. 458-464.
3. Cf. p. 521, n. 4.
4. Cf. ce qui est dit, Mc. x, 45 (Mt. xx, 28), de la vie que le Christ donne en λύτρον ἀντὶ πολλῶν. *Supr.* p. 240.
5. Cf. I Cor. x, 16-17, et vi, 17.
6. Holtzmann, 290-291 ; Wernle, 145. On peut voir, dans le canon de la

Christ est dit « répandu pour plusieurs », et non pour tous, vu que « plusieurs » ne signifie pas l'exclusion de la totalité, et qu'il y a simplement antithèse entre l'unique mourant et la masse sauvée par sa mort [1].

L'idée qui domine le récit de la cène dans les Synoptiques est que l'eucharistie devient la vraie pâque des enfants de Dieu, le vrai « sang de l'alliance [2] » ; et l'eucharistie est cela parce qu'elle figure et qu'elle est, en quelque façon, le Sauveur immolé pour le salut des hommes, comme l'agneau pascal a été immolé jadis pour le salut d'Israël. L'ancienne alliance, celle d'Israël avec son Dieu, a été conclue dans le sang des animaux ; la nouvelle alliance, celle des élus avec le Père qui est aux cieux, se conclut dans le sang que Jésus a répandu en mourant. Les Israélites, qui mangèrent l'agneau pascal, et qui avaient leurs portes marquées de son sang, échappèrent à la mort qui frappa tous les premiers-nés des Égyptiens [3] : les fidèles, qui communient au corps et au sang de Jésus dans l'eucharistie, reçoivent le gage de la vie éternelle. Cette conception de l'eucharistie, est déjà dans Paul [4]. La notion du sacrifice y est aussi apparente que celle de la communion à Jésus, tandis que cette dernière notion prime l'autre dans le quatrième Évangile et dans la tradition de l'Église primitive, comme elle a dû être aussi en rapport plus direct avec la réalité historique du dernier repas.

Le Sauveur, en distribuant la coupe à ses disciples, déclare qu'il ne boira plus de vin en ce monde [5], c'est-à-dire que le repas qu'il fait avec ses apôtres est le dernier. On remarquera que l'expres-

messe latine, que l'Église elle-même a traité pendant longtemps les paroles traditionnelles avec une assez grande liberté. Comparer les deux recensions de l'Oraison dominicale, I, 596-597.

1. Holtzmann, 174. Cf. Mc. x, 45 ; *supr. cit.*

2. Cf. Ex. xxiv, 8 (LXX) : ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς, passage cité, Hébr. ix, 20, en cette forme : τοῦτο τὸ αἷμα τ. δ. ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός.

3. Cf. Ex. xii, 12-13, 23, 27.

4. I Cor, x, 1-6, 14-21.

5. Mc. 25. ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω (D, mss. lat. οὐ μὴ προσθῶ πεῖν) ἐκ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης ὅταν αὐτὸ πίνω καινὸν ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ. Mt. 29. λέγω δέ ὑμῖν, οὐ μὴ πίω ἀπ'ἄρτι ἐκ τούτου τ. γ. τ. ἀ. ἕ. τ. ἡ. ἐ. ὅ. α. π. μετ' ὑμῶν κ. ἐ. τ. β. τ. πατρός μου. Cf. Lc. 18. λέγω γὰρ ὑμῖν οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γενήματος τ. ἀ. ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ.

sion : « fruit de la vigne », est en rapport avec la formule de bénédiction qui a été citée plus haut [1]. Jésus ne doit plus se retrouver en la compagnie des siens pour prendre de la nourriture, avant le festin éternel que Dieu prépare à ses élus. Si l'on interprète cette déclaration par le contexte, il semble que la communion parfaite que le Sauveur vient de réaliser entre lui et ses disciples ne se renouvellera que dans le royaume des cieux, quand ce royaume sera venu ; dans l'intervalle, une communion réelle pourra exister entre lui et les fidèles qui feront « en mémoire de lui », comme il est dit dans le texte ordinaire de Luc [2] et dans Paul [3], ce qu'il vient de faire avec ses disciples ; mais c'en est fini sur la terre de la communion avec le Sauveur visiblement présent, jusqu'à ce que les destinées de l'humanité soient accomplies. La communion dans le royaume des cieux sera faite avec « un vin nouveau [4] », dans d'autres conditions, sous d'autres formes que cette communion unique du dernier repas [5].

La coupe bénite par Jésus peut être, dans la pensée des évangélistes, la troisième coupe du festin pascal, plus probablement la troisième, dite « coupe de bénédiction [6] ». Aussitôt après, les évangélistes mentionnent la récitation du cantique, c'est-à-dire la dernière partie du *Hallel*, et le départ pour le mont des Oliviers. Ce qui est dit du vin que Jésus ne boira plus ne s'accorde pas très bien avec ce qu'il vient de dire sur la coupe où est son sang. Mais ce n'est pas raison pour distribuer les paroles en deux occasions, en rapportant, par exemple, les paroles concernant le sang de l'alliance à la coupe eucharistique, et les autres paroles, qui auraient

1. P. 518.
2. V. 19.
3. I Cor. xi, 24, 25.
4. Cf. *supr.* p. 523, n. 5.
5. Cf. Mt. viii, 11 ; Lc. xiii, 29 ; I, 653, et *supr.* p. 124.
6. Cf. I Cor. x, 18. Holtzmann, 409, observe que Paul, I Cor. xi, 25, et Luc, v. 20, ont l'article τό devant ποτήριον, par allusion à cette coupe pascale. Mais Luc ne l'a que d'après Paul, et celui-ci peut très bien dire « la coupe » sans allusion au rituel pascal, mais en ayant seulement en vue la coupe qui servait au repas commun : il y avait plusieurs pains, et c'est pourquoi il dit « *la* coupe ». Dans I Cor. x, 16, il rapproche « *le* pain rompu » de « *la* coupe de bénédiction », les désignant ainsi comme les deux éléments de la cène chrétienne, sans référence directe à la pâque juive.

été dites d'abord, à la dernière coupe du festin pascal [1]. L'explication de l'incohérence doit être cherchée ailleurs.

Il serait oiseux de discuter si Jésus a pris ou non un morceau du pain consacré, s'il a bu ou non le premier à la coupe qu'il présentait à ses disciples, puisque les textes sont muets à cet égard [2]. S'il a suivi dans ce dernier repas, le rituel de la pâque, il a dû prendre sa part du pain et du vin. S'il ne l'a pas suivi, parce que la dernière scène n'était pas le festin pascal, il a probablement fait de même, car il agissait toujours comme chef de famille, présidant le repas commun. Le symbolisme de l'eucharistie, entendu selon l'esprit des évangélistes, n'exclut en aucune façon la participation de Jésus. Le Sauveur donne symboliquement à tous ses disciples son corps et son sang, pour effectuer et manifester l'union parfaite qui existe entre eux et lui. Or le pain et le vin eucharistiques sont la figure de cette union. La signifient-ils aussi complètement si le Sauveur lui-même ne prend d'abord un morceau de pain qu'il a rompu, et ne boit le premier à la coupe où vont boire les disciples? Le Christ n'est pas exclu de l'union qui se fait, en lui et par lui, de tous les fidèles en un seul corps participant à sa vie et à son salut. La participation du Christ à l'eucharistie ne serait exclue nécessairement que si l'on devait y voir [3] un pur symbole de la nourriture spirituelle que les âmes trouvent en Jésus par la foi. Jésus donne cette nourriture, et ne la reçoit pas. Mais ce n'est pas ainsi que les évangélistes l'entendent : l'eucharistie est le symbole substantiel et effectif de l'union des fidèles en Jésus et avec lui, union qui s'accomplit maintenant d'une manière invisible, et qui apparaîtra dans l'éternité. « De même que ce pain rompu, lit-on dans la Doctrine des Apôtres [4], a existé dispersé sur les montagnes, et a été recueilli en un, qu'ainsi ton Église soit recueillie des extrémités de la terre dans ton royaume. »

L'indécision de la perspective résulte de ce que, selon le fond historique du récit, Jésus à pris sa part des aliments bénits, bien

1. Holtzmann, 174, 409, semble incliner vers cette hypothèse. Schanz, *Mt.* 516, fait une distinction analogue.

2. B. Weiss, *Mk.* 215, *Lk.* 633, nie ; Holtzmann, 290, 409, J. Weiss, *Lk.* 617, etc. affirment.

3. B. Weiss, *loc. cit.*

4. *Didaché*, 9, 8.

que, selon la signification réelle et complète du tableau, qui a pour objet la cène chrétienne, le Christ donne, sans les prendre lui-même, le pain et le vin, son corps et son sang. A son dernier repas, Jésus a mangé du pain et bu du vin qu'il présentait à ses disciples ; dans la cène chrétienne, il ne peut et ne fait que donner.

D'après Luc, le Sauveur, dès qu'il s'est mis à table avec les disciples, exprime hautement le désir qu'il a eu de manger cette pâque[1] avec eux avant de mourir[2]. L'évangéliste considère évidemment la dernière cène comme un festin pascal ; il voit dans l'eucharistie elle-même une pâque dont la réalité apparaîtra lorsque le royaume de Dieu sera venu. Les paroles : « Je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le royaume de Dieu[3] », ne sont pas à prendre pour une simple allusion aux joies du royaume éternel, comparées avec la réjouissance pascale, ou à l'analogie qui existe entre le symbolisme de la pâque juive, mémorial de la sortie d'Égypte, et le salut des hommes, la délivrance éternelle dans le royaume des cieux ; mais il s'agit surtout de « cette pâque », de celle que Jésus va célébrer en ce moment, c'est-à-dire la pâque eucharistique. C'est celle-là qui a son accomplissement dans le royaume de Dieu. L'espèce d'antithèse que l'on a voulu trouver entre la dernière pâque juive et la première pâque chrétienne[4] n'est pas marquée réellement dans le récit, et l'on peut douter même que le rédacteur du texte reçu y ait pensé, rapportant à la pâque juive ce qui est dit premièrement du vin que Jésus ne boira plus, et opposant à ce rite juif, désormais aboli, le mémorial du corps donné, du sang répandu par le Christ pour le salut du monde.

Le récit de Luc a toujours embarrassé les commentateurs, la bénédiction de la coupe précédant celle du pain, sauf à revenir une seconde fois après le souper. Il y a là comme un double emploi, car la première mention de la coupe n'a pas de raison d'être à côté de

1. Il est bien risqué de supposer (avec Holtzmann, 408) une relation implicite de « cette pâque » avec celle que l'on croit visée dans Lc. vi, 1. Voir I, 507.

2. V. 15. ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν.

3. V. 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ ἕως ὅτου πληρωθῇ (D, καινὸν βρωθῇ) ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

4. Holtzmann, 100, 408-410.

la seconde ; et réciproquement la seconde semble perdre quelque chose de sa haute signification après la première. Luc se trouve présenter en deux fois[1] les paroles qui, dans Marc et dans Matthieu, se disent en une seule fois sur la coupe eucharistique. D'anciens témoins occidentaux[2] n'ont pas la seconde mention de la coupe, et omettent même après : « Ceci est mon corps », les mots : « qui est donné pour vous. Faites cela en mémoire de moi[3] ». Si l'on se reporte au récit parallèle de la première Épitre aux Corinthiens, on s'aperçoit que le passage omis représente dans ce récit un élément commun au troisième Évangile et à saint Paul[4], tandis que le reste de la relation évangélique est indépendant de l'Épître. L'ancienne version syriaque, dite de Cureton, omet seulement la seconde mention de la coupe, et la remplace par la première en transposant celle-ci[5]. Deux anciens manuscrits latins font l'omission complète, et la même transposition que la version curetonienne[6]. La version syriaque du Sinaï donne un texte complet, mais autrement distribué que le texte traditionnel, tout ce qui concerne la coupe étant réuni en dernier lieu, comme dans les deux autres Synoptiques[7].

1. D'abord v. 17. καὶ δεξάμενος ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας εἶπεν· λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· (comment ne pas reconnaître ici l'eucharistie et la communion chrétienne ?) 18. λέγω γὰρ ὑμῖν κ. τ. λ. (*supr.* p. 523, n. 5). Puis v. 20. καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.

2. D, mss. lat.

3. V. 19. καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου [τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν]. Deux mss. lat. (*b e*), qui omettent la fin du v. 19 et le v. 20, transposent les vv 17-18 après 19 *a*, ce qui met la bénédiction de la coupe après celle du pain, comme dans les deux premiers Évangiles. Sc. a fait la même transposition, mais est conforme au texte ordinaire pour le v. 19 ; révision partielle du texte de D, d'après le texte commun.

4. V. 19. τὸ ὑπὲρ ὑμῶν vient de I Cor. xi, 24, mais διδόμενον est une addition du rédacteur. Au v. 20, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον vient de Mc. 24, avec substitution de ὑμῶν à πολλῶν, pour l'harmonie avec le v. 19.

5. Cf. n. 3.

6. Cf. n. 3.

7. Ss. amène, après le v. 16, le v. 19 en entier, puis le v. 20 amalgamé avec les vv. 17-18 de la manière suivante : 20. « Et après qu'ils eurent soupé, 17. il prit la coupe, y fit l'action de grâces et dit : « Prenez cela et partagez-le entre vous. 20. Ceci est mon sang, la nouvelle alliance. 18. Car je vous dis que je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce qu'arrive le royaume de Dieu. » Puis vient le v. 21.

La tradition du texte autorise donc un doute sur l'intégrité de la relation dans les exemplaires actuels.

En toute hypothèse, ces exemplaires présentent une combinaison de deux sources, une source évangélique, mise à contribution par Luc pour le récit de la passion, et la première Épître aux Corinthiens. Mais on peut douter qu'une combinaison aussi peu réussie vienne de Luc lui-même, qui, par ailleurs, ne fait aucun emprunt direct aux Épitres de Paul. Il n'est pas vraisemblable qu'on ait omis dans certains manuscrits la seconde mention de la coupe, afin de mettre le troisième Évangile d'accord avec Marc et Matthieu ; car, dans ce cas, c'est la première mention qu'on aurait dû supprimer, et l'on ne conçoit pas que l'on ait pu être tenté d'effacer les mots : « Ceci est mon sang », qui exprimaient la croyance de l'Église, en leur préférant : « Je ne boirai plus de vin ». Rien n'eût été d'ailleurs plus facile que de rapporter à la même coupe, comme a fait la version syriaque du Sinaï, des paroles qui sont réunies dans Marc[1]. Le texte actuel de Luc les présente séparément, parce qu'elles sont de provenance différente. Il est donc probable qu'on aura de fort bonne heure complété la relation de Luc, jugée insuffisante, par celle de la première aux Corinthiens, et que l'apparente nécessité de l'addition lui aura valu son succès. Les divergences des témoins attestent des efforts successifs, et plus ou moins heureux, pour établir l'accord du troisième Évangile avec les deux premiers et avec la forme traditionnelle de la cène chrétienne.

La tradition qui plaçait la bénédiction de la coupe avant celle du pain n'est pas attestée que par Luc, on la trouve aussi dans la Doctrine des apôtres[2], où est indiquée en premier lieu la prière qui

1. Westcott-Hort. *Ap.* 63-64. Cf. B. Weiss, *Lk.* 634 ; J. Weiss, *AE.* 295-299; Brandt, 301, 387-388, 584 ; Wendt, 496-497 ; Zahn, *E.* II, 357-359. Cet auteur considère comme texte primitif de Luc celui des deux mss. lat. *b e* (*supr.* p. 527, n. 3), dont le témoignage lui semble confirmé par Sc. Le texte de D et des autres mss. lat. accuserait une conformation (?) voulue au texte ordinaire, et le souci d'établir une correspondance extérieurement plus satisfaisante (? entre les vv. 15-16 et les vv. 17-18. Que Luc n'ait pas voulu exposer à un païen (?) le mystère chrétien (*op. cit.* II, 376), c'est une hypothèse bien risquée ; car la parole : « Ceci est mon corps », serait de trop, et la sobriété du récit peut s'expliquer suffisamment par la fidélité relative de l'évangéliste dans l'emploi de la source qui lui a paru la plus autorisée.

2. *Didaché*, 9 (cf. I Cor. x, 16). Plusieurs pensent que les prières indiquées dans ce chapitre de la *Didaché* ne se rapportent pas à l'eucharistie proprement

doit être prononcée sur la coupe. Pour être moins explicite que celle des deux autres Synoptiques et celle de Paul, la relation de Luc ne laisse pas d'avoir absolument le même sens. La formule : « Prenez ceci et distribuez-le entre vous [1] », si elle était isolée, n'aurait qu'une signification vulgaire ; mais les paroles qui suivent : « Car je vous dis que je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne, jusqu'à ce que le royaume des cieux soit arrivé », dont le rapport avec l'eucharistie est garanti par Marc et par Matthieu [2] aussi bien que par Luc, montrent déjà que la circonstance donne à la distribution de cette coupe une importance exceptionnelle ; et le fait que la distribution de la coupe est associée à celle du pain, dont le Sauveur dit : « Ceci est mon corps », prouve que la coupe et le pain forment, dans la pensée de l'évangéliste, un tout indivisible, un symbole unique, recouvrant la même réalité mystérieuse. Seulement, c'est au symbole du pain rompu [3] qu'a été rattaché, comme au signe le plus expressif, selon l'esprit de la tradition suivie par Luc, la signification profonde du repas eucharistique. Cette relation plus abrégée, si elle n'est pas encore entièrement homogène, a toute chance d'être plus conforme à la rédaction de l'Évangile primitif et à la vérité de l'histoire.

On a supposé que Luc avait transposé la bénédiction du pain et celle du calice [4], comme il a transposé les deux dernières tentations du Christ [5]. Ici, la transposition, pour autant qu'on voudra l'admettre, ne doit probablement pas être imputée à Luc. L'évangéliste aurait, dit-on, pensé que la coupe eucharistique était la première coupe du festin pascal : mais pourquoi n'aurait-il pas cru aussi bien que c'était la dernière, si la tradition évangélique avait été ferme sur ce point ? La transposition s'explique presque aussi natu-

dite, mais à l'agape préliminaire : cette distinction paraît introduite arbitrairement dans un texte qui ne la connaît pas. Paul et Jean (cf. *QÉ*. 710) l'ignorent aussi.

1. *Supr*. p. 527, n. 1.

2. *Supr*. p. 523, n. 5.

3. Noter que la formule ordinaire pour désigner la cène chrétienne, dans les Actes, est précisément « la fraction du pain ». Cf. Act. ii, 42, 46 ; xx, 7, 11 (Lc. xxiv, 35). Luc (xxii, 19), en disant que Jésus rompit le pain, songe à la κλάσις pratiquée dans les communautés.

4. Brandt, 392.

5. Cf. I, 424-425.

rellement de la part de Paul, qui a vu surtout dans l'eucharistie le symbole et la continuation du sacrifice de la croix. L'apôtre se trouvait ainsi amené à mettre en relief le symbolisme du vin. De ce point de vue théologique, la fraction du pain, symbole de la mort, s'offrait la première à l'esprit, et permettait de comprendre sans difficulté le symbolisme du vin. Dans la relation de Luc, les éléments eucharistiques n'ont pas de signification distincte; mais, distribués aux disciples, ils opèrent et représentent leur union avec Jésus, l'idée de la mort du Sauveur et celle de l'eucharistie comme mémorial de la passion étant seulement indiquées par la fraction du pain, et sous-entendues dans les paroles qui accompagnent la présentation du calice [1]. Dans l'usage ordinaire des Juifs, la bénédiction de la coupe précédait celle du pain, et il est tout naturel que les chrétiens, dans leur repas de communauté, se soient conformés d'abord à cet usage, que reflètent le texte occidental de Luc et les prières de la *Didaché* ; mais l'ordre de la distribution était inverse de celui de la bénédiction, le pain étant rompu et donné avant qu'on fît passer le vin [2]. Saint Paul, qui ne s'occupe pas autrement de l'ordre des bénédictions, mais du sens qui s'attache aux éléments distribués, suit l'ordre de cette distribution, signifiant par une parole caractéristique le symbolisme de chaque élément. Il est évident que son récit n'est pas à prendre comme une description de la cène chrétienne ; mais on peut ajouter qu'il n'est pas à prendre davantage comme une description historique du dernier repas de Jésus.

En acceptant le texte de Luc tel qu'il se trouve maintenant constitué, les commentateurs ont été amenés à supposer que la première coupe distribuée par Jésus n'était point la coupe eucharistique, mais une coupe du festin pascal, expressément représenté comme distinct du repas eucharistique [3], ou bien, au contraire, que cette coupe se confondait réellement avec la seconde, et que l'évangéliste avait mentionné par anticipation la coupe eucharistique, les paroles : « Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne », étant appelées en quelque sorte par ce que Jésus dit de la pâque dont il ne

1. Cf. J. Weiss, *Lk.* 619.
2. Cf. Von der Goltz, *Das Gebet i. d. ält. Christenheit*, 214-216.
3. Schanz, *Lk.* 505, 507 ; Holtzmann, 409.

mangera plus[1]. Mais les paroles de Jésus touchant la pâque ont été rédigées pour introduire le récit même de l'institution eucharistique ; il est peu probable qu'elles aient influencé la forme de ce récit, puisqu'elles en dépendent quant à leur origine. Cette seconde hypothèse, paraît contredite par le texte, où l'indication : « après le souper[2] », marque la place de la coupe eucharistique par rapport à la distribution de la première coupe et à la fraction du pain, qui ont eu lieu pendant le repas. Mais on peut faire valoir aussi bien, contre la première hypothèse, que la coupe mentionnée d'abord par Luc est une coupe eucharistique, une coupe de souvenir, un symbole sacré. Il est évident qu'on n'a pas épuisé le sens des paroles concernant ce premier calice, si l'on veut que Jésus dise : « Buvez le vin que voici ; car, pour moi, je n'en boirai plus en ce monde. » Au cas où l'arrangement actuel du texte remonterait à Luc lui-même, la meilleure façon de résoudre les difficultés serait encore d'admettre que l'évangéliste a fait une combinaison, médiocrement réussie au point de vue littéraire, du récit qu'il a trouvé dans une de ses sources évangéliques, et de la relation que lui fournissait la première Épître aux Corinthiens[3]. Nonobstant les apparences, la première coupe ne doit pas être distinguée réellement de la seconde. Mais qui ne voit combien il est invraisemblable que l'évangéliste ait adopté une rédaction aussi défectueuse ?

Paul a raconté aussi l'institution de l'eucharistie[4]. Il ne se réfère pas à la tradition apostolique, bien qu'il lui doive pourtant l'idée de son récit, mais au Sauveur lui-même, parce que, sans doute, il a conscience de ne pas rapporter simplement le fait de l'institution, mais de l'interpréter en même temps avec

1. Meyer, *ap.* B. Weiss, 634. Certains commentateurs catholiques, anciens (par ex. s. Augustin) et modernes, ont soutenu qu'il s'agissait de la même coupe et du même contenu.

2. Cf. *supr.* p. 527, n. 1.

3. Cf. Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, 62-63.

4. 1 Cor. xi, 23. ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο ἔλαβεν ἄρτον 24. καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ἡμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 25. ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν. 26. ὁσάκις γὰρ ἐὰν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρι οὗ ἔλθῃ.

les lumières que le Seigneur lui a données [1]. L'Apôtre ne dit pas que l'eucharistie ait été instituée le soir de la pâque ; mais il insiste sur le symbolisme de l'eucharistie relativement à la mort de Jésus, ainsi que sur le caractère d'institution permanente, qui lui appartient jusqu'au retour du Seigneur pour le grand jugement.

La formule : « Ceci est mon corps », à laquelle les évangélistes n'ont rien ajouté, parce que la fraction du pain leur paraissait assez significative comme symbole de la mort subie par le Sauveur, est complétée par les mots : « Qui (est) pour vous. » Certains manuscrits ajoutent le mot « rompu » [2], qui convient au pain, mais non au corps de Jésus. Dans le texte ordinaire de Luc, la locution un peu elliptique de Paul est éclaircie par l'addition du mot : « donné [3] » : le corps de Jésus est livré à la mort pour le salut de ses disciples.

1. On a beaucoup discuté sur la signification précise de la formule παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, qu'on se refuse à entendre d'une révélation directe, en sorte que Paul prétendrait avoir appris en vision, de Jésus seul, les circonstances du dernier repas (cf. Gal. i, 12, où Paul emploie παρά), et qui d'autre part, ne semble pas pouvoir signifier que l'apôtre tient du Christ, mais par l'intermédiaire des témoins, tout ce qu'il va raconter. Cf. Brandt, 296. L'hypothèse d'une vision ou d'une autosuggestion équivalente à une vision reste la plus vraisemblable. « La formule ἐγὼ παρέλαβον met le *moi* trop en évidence pour qu'il puisse s'agir ici d'un emprunt fait par Paul à la tradition apostolique. S'il n'avait connu ce récit que par le témoignage des apôtres, il aurait dû écrire : « Nous avons appris », et non pas : « Moi j'ai appris du Seigneur » etc., puisque tous les prédicateurs de l'Évangile et les fidèles se seraient trouvés dans le même cas que lui. C'est d'une communication immédiate du Maître qu'il veut parler. » Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, III, 134, n. 4. Paul n'a pas pris pour traditionnel un récit où il avait mêlé sa propre doctrine; le mélange s'est fait de lui-même, dans la région subconsciente de l'âme où se préparent les visions et les songes, et l'Apôtre a présenté sa vision comme une réalité, sans s'arrêter à ce que les témoins du dernier repas n'avaient point attribué à Jésus les paroles que lui-même lui prêtait. Ce serait méconnaître entièrement l'état d'esprit des premiers croyants que de voir dans cette circonstance une impossibilité, comme si Paul avait dû rejeter sa vision, parce que les anciens disciples ne lui avaient pas raconté le dernier repas en cette forme, et comme si le récit de Paul, supposé qu'il soit venu à la connaissance de Pierre ou de quelque autre témoin, avait dû provoquer un démenti formel, qu'on se serait fait une obligation de répandre dans toutes les communautés. Nul ne songeait à tenir deux registres d'enseignement chrétien, l'un pour les souvenirs évangéliques, l'autre pour les révélations de l'Esprit.

2. κλώμενον (EF etc. texte reçu).

3. διδόμενον. *Supr.* p. 527, n. 3.

Les paroles dites sur la coupe sont beaucoup moins nettes que celles qui concernent le pain : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. » On peut se demander si l'Apôtre aurait parlé ainsi dans le cas où la tradition lui eût fourni la formule plus claire et plus expressive : « Ceci est mon sang, (le sang) de l'alliance, qui est répandu pour plusieurs. » Quoi qu'il en soit, c'est la formule de Paul qui a été répétée dans Luc, mais avec un complément tiré de celle qu'on trouve dans Marc et dans Matthieu. Seulement l'addition se fait au prix d'une incorrection grammaticale, les mots : « qui est répandu pour vous », se rapportant réellement au sang, comme dans Marc, tandis que, si l'on suit la logique extérieure du texte, ils ont l'air de se rapporter à la coupe ; les mots « pour vous » sont venus naturellement, au lieu de « pour plusieurs », parce qu'ils terminaient déjà la formule prononcée sur le pain [1]. Le sens reste le même. Jésus est mort pour tous les hommes ; néanmoins sa mort ne produit pas le salut de tous, mais de « plusieurs », de ceux qui sont véritablement ses disciples.

La formule de Paul : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang », est en rapport avec la conception des deux alliances, si familière à l'Apôtre, et l'on peut ajouter si étrangère à l'enseignement ordinaire de Jésus [2]. Elle est en étroit rapport avec le passage de l'Exode [3] où Moïse, aspergeant le peuple avec le sang de la victime, dit : « Ceci est le sang de l'alliance que Iahvé conclut avec vous. » La définition du nouveau pacte est calquée sur celle du premier. Plus ancienne que la rédaction de Marc, la formule de Paul, bien qu'elle soit plus correcte grammaticalement, n'est pas à considérer comme dérivée de l'Évangile. On dirait que le parallélisme : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », n'a pas été trouvé du premier coup, et que Paul a hésité à dire de la coupe : « C'est le sang ». Il dit seulement que la coupe est, c'est-à-dire représente la nouvelle alliance conclue dans le sang du Christ. Il en résulte que le vin figure, et qu'il est en quelque manière le sang : c'est ce que Marc dit expressément, inclinant, peut-être avec inten-

1. Cf. p. 527, n. 4.

2. Cf. II Cor. iii, 6, 14 ; Gal. iii, 15, 17 ; iv, 24 ; et noter que, nulle part dans l'Évangile, sauf dans le récit de la dernière cène, il n'est question de nouvelle alliance.

3. Ex. xxiv, 8, *supr. cit.* p. 523, n. 2.

tion, le symbolisme théologique de Paul vers le réalisme de la foi.

Autant qu'il est permis d'adopter une opinion dans une manière aussi difficile et aussi délicate, que les commentateurs, catholiques et protestants, ne sont pas accoutumés à traiter uniquement au point de vue de l'histoire, il semble que pas une seule des quatre relations qui viennent d'être analysées ne représente exactement, soit la lettre de l'Évangile primitif, soit celle des paroles qui ont été réellement prononcées par Jésus. La formule : « Ceci est mon corps », pour laquelle tous les documents s'accordent, est la clef d'interprétation pour tout le reste, en tant qu'il s'agit de déterminer la pensée commune de la tradition écrite, dans les documents qui nous sont parvenus. La tradition littéraire suit un développement parallèle à celui de la tradition doctrinale : les degrés de ce développement sont marqués par le récit de Paul et le récit occidental de Luc, le récit de Marc reproduit par Matthieu, enfin la forme canonique du récit dans le troisième Évangile. Mais, pour être plus condensé dans la relation primitive de Luc, le sens de l'institution eucharistique ne laisse pas d'être substantiellement le même partout. Le pain et le vin de la cène sont comme le don de Jésus lui-même à ses disciples, et ils le représentent dans sa mort en même temps qu'ils sont le gage de son retour. L'eucharistie est bien le sacrement de la communion. Elle donne le Christ à ses fidèles, et les réunit tous à lui, les consacrant par sa mort à la résurrection future.

La question qui se pose maintenant devant la critique, et qui attendra sans doute encore longtemps une réponse définitive, est celle du rapport qui existe entre la pensée des évangélistes, c'est-à-dire la pensée de l'Église primitive, avec les nuances qui caractérisent les divers courants ou les étapes de la tradition, et ce qui s'est réellement fait, ce qui s'est réellement dit au dernier repas. De nombreuses explications ont été déjà proposées, en partant des textes traditionnels, et en vue de faire droit aux divers éléments qu'ils contiennent. Mais on a pu dire avec quelque raison que la plupart pouvaient se ramener à deux catégories générales [1] : celle qui s'appuie sur l'idée du repas commun, et celle qui s'appuie sur l'idée du symbole commémoratif de la passion, celle-ci paraissant expliquer l'institution, mais ne rendant pas compte de ce qu'était

1. A. Schweitzer, *Das Abendmahl*, I, 5.

le repas de communauté dans l'Église apostolique, et celle-là expliquant l'usage chrétien, mais ne rendant pas compte de l'institution par le Christ ni de l'origine du symbolisme eucharistique. Bien qu'on ait essayé, comme il était naturel, de résoudre la difficulté par l'analyse des textes, peut-être n'a-t-on pas tiré de cette analyse toutes les indications qu'elle peut fournir à l'historien sans parti pris [1].

1. Il est impossible d'indiquer ici tous les travaux qui ont été publiés en ces derniers temps sur le sujet. Rappelons pour mémoire l'opinion de RENAN (*Jésus*[13], 312, 316-317, 399-400) : « Une des idées favorites du maître, c'est qu'il était le pain nouveau, pain très supérieur à la manne, et dont l'humanité allait vivre... Voulant rendre cette pensée, que le croyant vit de lui,... il disait à ses disciples : « Je suis votre nourriture », phrase qui, tournée en style figuré, devenait : « Ma chair est votre pain, mon sang est votre breuvage. » Puis... à table, montrant l'aliment, il disait : « Me voici »; tenant le pain : « Ceci est mon corps » ; tenant le vin : « Ceci est mon sang » ; toutes manières de parler qui étaient l'équivalent de : « Je suis votre nourriture »... Dans (le dernier) repas, ainsi que dans beaucoup d'autres, Jésus pratiqua son rite mystérieux de la fraction du pain. Comme on crut, dès les premières années de l'Église, que le repas en question eut lieu le jour de Pâque, et fut le festin pascal, l'idée vint naturellement que l'institution eucharistique se fit à ce moment suprême... Comme, d'ailleurs, une des idées fondamentales des premiers chrétiens était que la mort de Jésus avait été un sacrifice remplaçant tous ceux de l'ancienne Loi, la « Cène », qu'on supposait s'être passée une fois pour toutes la veille de la Passion, devint le sacrifice par excellence, l'acte constitutif de la nouvelle alliance, le signe du sang répandu pour le salut de tous. Le pain et le vin, mis en rapport avec la mort elle-même, furent ainsi l'image du Testament nouveau que Jésus avait scellé de ses souffrances, la commémoration du sacrifice du Christ jusqu'à son avènement. » Sur le parti que Renan croyait pouvoir tirer du quatrième Évangile, cf. *QÉ*, 424-456, 704. La question a été agitée surtout depuis une vingtaine d'années. Citons P. LOBSTEIN, *La doctrine de la sainte cène* (1889 et 1899) : « Le pain que Jésus rompt pour les disciples et qu'il leur distribue, ils doivent s'en nourrir : De même que je vous convie à manger de ce pain, ainsi vous êtes appelés à vous assimiler le fruit de ma mort, les effets salutaires de ce don de moi-même, de ce corps brisé et livré pour vous. » — A. HARNACK, *Brot und Wasser : die eucharistischen Elemente bei Justin* (*Texte u. Unters.* VII, 1890) ; *Theol. Literaturzeitung*, 1892, 373-378; *Dogmengeschichte* [3], I (1894) 64 : Jésus a rattaché lui-même l'idée de sa mort, envisagée comme un sacrifice, aux éléments naturels de la nourriture, qui deviennent ainsi la nourriture de l'âme par la rémission des péchés, quand ils sont pris avec action de grâces en souvenir de la passion. — A. JÜLICHER, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche* (*Theol. Abhandl, C. v. Weizsäcker gewidmet*, 1892) : Jésus se serait comparé, à raison de sa mort imminente, au pain rompu, au vin versé, en ajoutant, par manière de consola-

Vu le caractère général du second Évangile, on est d'avance autorisé à présumer que l'influence de Paul se sera exercée sur l'interprétation de la dernière cène dans Marc. Et cette influence

tion aux disciples, que sa mort serait salutaire à beaucoup, que son sang répandu serait un sang d'alliance. Le besoin de commémorer la dernière cène dans les repas de la communauté serait né comme spontanément dans la société apostolique. — Le caractère abstrait de toutes ces hypothèses suffirait à les rendre invraisemblables. — J. Weiss, *Lukas* (Meyer [8], 1892), 617-619 ; *AE*. 294-295 : le texte occidental de Luc représente la tradition de la première communauté touchant la cène ; les paroles : « Ceci est mon corps », signifient la communion qui subsistera, malgré la mort, entre le Christ et les siens, dans le repas de communauté, rien n'indiquant une efficacité particulière de la mort pour le salut du monde. — Spitta, *Zur Gesch. und Lit. des Urchristentums*, I (1893), 207-337 : Jésus a présenté aux disciples le pain comme son corps, et le vin comme son sang, mais il ne faisait aucune allusion à sa mort ; il avait en vue le festin messianique, où, selon la tradition juive, le Messie lui-même doit être la nourriture des élus. La dernière cène était une anticipation de ce festin ; ce n'était point le repas de la pâque, et Jésus n'avait pas prescrit de la réitérer ; mais sa mort obligea les disciples à changer le sens de ses paroles, par rapport à la pâque et à la passion ; en même temps se produisit l'idée d'une institution. — P. Gardner, *The Origin of the Lord's Supper* (1893) : le texte occidental de Luc est à regarder comme primitif ; Jésus n'avait pas prescrit de réitérer en mémoire de sa mort la bénédiction du pain et du vin, et la cène de la communauté primitive était sans rapport avec le dernier repas du Christ. Le récit de Paul est une vision de l'Apôtre, sans valeur historique, et son idée de l'eucharistie a été influencée par la connaissance qu'il a eue des repas sacrés qui se pratiquaient dans les mystères d'Éleusis. — W. Brandt, *op. cit.* (1893) 288-302 : la théorie de Paul a influencé Marc ; dans le récit primitif, que représente le texte occidental de Luc, les paroles : « Ceci est mon corps », contenaient l'idée essentielle de la cène, à savoir l'unité morale des croyants qui participaient au même pain ; un ordre de Jésus n'était pas nécessaire pour qu'on renouvelât cette communion dans la société apostolique ; Paul y a vu le premier, conformément à sa théorie de la rédemption, une institution commémorative de la mort du Christ ; c'est son influence qui a généralisé l'emploi du vin pour la coupe, car la communauté apostolique se contentait de « rompre le pain » (Act. ii, 46). — E. Haupt, *Ueber die ursprungliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte* (1896) : Jésus a voulu signifier la puissance de salut qui résidait en sa personne, et qui devait résulter de sa mort ; et, selon toute vraisemblance, il a recommandé à ses disciples de renouveler l'action symbolique par laquelle lui-même avait figuré cette puissance. — F. Schultzen, *Das Abendmahl im Neuen Testament* (1896) : l'idée du sacrifice implique la répétition de l'acte symbolique, et la communion au corps et au sang du Christ par l'intermédiaire du pain et du vin. — R. A. Hoffmann, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi* (1896) : le sang du Christ a été répandu

peut être vérifiée presque matériellement. Ce qu'on lit au sujet de la coupe trahit une combinaison rédactionnelle où l'idée eucharistique de Paul se superpose à la donnée traditionnelle touchant la présentation du vin. Les paroles : « Je ne boirai plus de ce fruit de la

pour les incroyants, et ce sang, qui est l'âme du Christ, est donné aux croyants en nourriture de vie ; c'est à cette participation de la communauté à la vie du Christ par la commémoration de sa mort que se rapportait l'ordre de Jésus. — W. Schmiedel, *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls* (*Protest. Monatshefte*, III, iv, 1899) : même conception que celle de Lobstien, *supr. cit.* ; l'action symbolique a été répétée parce que son importance religieuse avait été saisie par les disciples, et aussi parce que Jésus avait donné quelque ordre ou quelque indication à cet égard. — A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chr.* (*Zeit. fur die neut. Wissenschaft*, III, ii-iii, 1902) : le corps du Christ, dans Paul, est la société des fidèles ; en prenant le pain eucharistique, on entre dans la communion de ce corps, et, en prenant le vin, on participe à la nouvelle alliance, à la rédemption effectuée par la mort de Jésus (suppression arbitraire de τὸ ὑπὲρ ὑμῶν, dans I Cor. xi, 24) ; la source primitive des Synoptiques ne contenait pas les paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang » ; Jésus présentait le pain en disant qu'il n'en mangerait plus, le vin en disant qu'il n'en boirait plus, avant le festin du royaume céleste ; Mc. 24 est visiblement interpolé dans le récit ; mais « Ceci est mon corps » fait pendant à « Ceci est mon sang », et cette formule a remplacé ce que Jésus disait du pain qu'il ne mangerait plus ; Lc. 15 dit de la pâque ce que le récit primitif disait du pain, et les vv. 19-20, tout entiers, ont été ajoutés après coup dans le troisième Évangile (conséquence : Luc, qui connaît l'eucharistie comme « fraction du pain », aurait supprimé le pain dans l'institution de la cène) ; le quatrième Évangile, qui voit dans la dernière cène un repas d'adieu, et n'a pas l'idée de l'institution eucharistique, s'accorderait parfaitement avec le texte ancien des premiers Évangiles (le texte traditionnel aurait été constitué vers l'an 150), où il n'était pas question de repas pascal ni d'institution ; l'idée d'institution appartient à Paul, qui ne l'a pas reçue de la tradition apostolique, mais qui se prévaut d'une révélation directe ; sa conception symbolique pouvait d'ailleurs se concilier avec « la fraction du pain » de la communauté apostolique, et les deux se sont en effet amalgamées dans la tradition chrétienne. — J. Wellhausen, *Mt.* (1903), 122-126 ; *Lc.* (1904) 121 : les formules : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », accentueraient la fraternité qui existe entre commensaux, et la seconde contiendrait de plus une allusion à la mort prochaine de Jésus ; le Sauveur manifestait l'espoir de prendre part au festin messianique, non comme Christ, mais au même titre que ses disciples (assertion gratuite : il va de soi que Jésus présidera le festin messianique comme il préside le dernier repas) ; Lc. 19-20 n'est pas primitif, mais ce qu'on lisait dans le troisième Évangile concernait la dernière pâque du Sauveur, sans égard à la cène chrétienne (hypothèse invraisemblable, vu le parallélisme

vigne [1] », et les paroles : « Ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs [2] », appartiennent à deux courants d'idées très différents, et, pour peu qu'on y réfléchisse, on trouvera que les premières seules étaient intelligibles pour les disciples, dans la circonstance où elles sont rapportées, tandis que les dernières n'ont de signification que pour des personnes initiées à la théorie de Paul sur la mort rédemptrice. Il n'était, d'ailleurs, plus temps de dire : « Ceci est mon sang », après que les disciples avaient bu ; Matthieu [3] l'a bien senti, et c'est pourquoi il rattache ces paroles à la présentation de la coupe. Mais les paroles : « Je ne boirai plus de vin », venaient mieux après qu'avant la distribution du calice. Il paraît donc assez clair que le rédacteur du second Évangile disposait d'un récit où il n'était pas question de sang répandu, et que, ne voulant pas déranger l'économie de ce récit, il s'est contenté d'associer aux paroles primitives, dites après la distribution de la coupe, celles qu'on lisait, dans Paul, du calice à distribuer. Il n'a d'ailleurs pas eu besoin de copier l'Epître aux Corinthiens, mais tout simplement de conformer l'ancien récit à la doctrine et la pratique eucharistiques des communautés fondées par Paul [4].

Cela étant, la base de l'investigation critique sur la signification historique des paroles qui ont été prononcées dans la dernière cène, et qui sont, dans la vie de Jésus, comme le point d'attache du repas eucharistique tel qu'il s'est pratiqué dans la première communauté, ne peut être que la déclaration : « Je vous dis en vérité que je ne boirai plus du produit de la vigne, jusqu'à ce que je le boive nouveau dans le royaume de Dieu [5]. » La parole : « Ceci est mon corps », semblerait d'abord fournir une base non moins solide que

de ce cette relation avec les deux autres Synoptiques, et l'importance de la « fraction du pain » dans les Actes) ; la commensalité des disciples avec leur Maître se perpétua d'elle-même, sans avoir été prescrite ; Jésus avait voulu, par un acte et des paroles symboliques, leur recommander de rester bien unis entre eux, comme les membres d'un même corps, de le représenter ainsi et de le remplacer (substitution d'un chef d'école à l'envoyé de Dieu).

1. V. 25 ; *supr.* p. 523, n. 5.

2. V. 24 ; *supr.* p. 521, n. 3.

3. V. 27 ; *supr.* p. 521, n. 4.

4. Cf. J. Weiss, *AE.* 297, où l'influence de Paul est bien sentie, mais où l'on n'a pas distingué ce que Marc doit à la tradition de Paul, et ce qu'il doit à la tradition primitive.

5. Mc. 25 ; Mt. 29 ; Lc. 18; *supr.* p. 523, n. 5.

ce qu'on lit au sujet du vin, puisqu'elle se rencontre dans le texte occidental de Luc, et que ce texte se trouve ainsi correspondre à Marc, si l'on en retranche ce qui est dit du sang de l'alliance. Mais il est trop évident que les paroles : « Ceci est mon corps », ne sont pas non plus sur le même plan, qu'elles ne sont pas conçues dans la même perspective que ce qui est dit du vin à boire dans le royaume des cieux ; elles correspondent à : « Ceci est mon sang »[1]. Considérées en elles-mêmes, et commentées par les prières de la *Didaché*, elles pourraient représenter une forme atténuée du symbolisme paulinien, l'idée de la communion chrétienne, du corps mystique du Christ, constitué en quelque manière par la participation au pain eucharistique, le souvenir de la mort étant à l'arrière-plan et impliqué dans la communion au Christ immortel[2]. Mais si le rédacteur du troisième Évangile a pu s'arrêter à cette idée, il n'en est pas moins vraisemblable qu'il emprunte sa formule à la tradition de Paul, soit qu'il y puise directement, soit plutôt qu'il ait voulu se rapprocher de Marc[3]. Ce qui, dans Luc, correspond à la déclaration concernant le vin, est ce qui est dit d'abord de la pâque qui doit avoir son accomplissement dans le royaume. Pour faire place à la parole : « Ceci est mon corps », qu'il voulait amener plus loin, l'évangéliste n'aurait-il pas appliqué à la cène entière ce qui avait été dit du pain, parallèlement au vin : « Je vous dis en vérité que je ne mangerai plus de pain, jusqu'à ce que je le mange nouveau dans le royaume de Dieu[4] » ? L'espèce d'isolement où se trouvent les paroles : « ceci est mon corps », dans Luc, et « ceci est mon sang », dans Marc et dans Matthieu, l'impossibilité de les expliquer par le contexte, tandis qu'elles sont si faciles à entendre dans Paul,

1. Andersen, *supr. cit.* p. 537.

2. Cf. J. Weiss, *supr. cit.* p. 536.

3. Dans l'état des témoignages, il est arbitraire de supprimer (avec Blass, Andersen; Wellhausen) le commencement du v. 19, comme n'appartenant pas au texte primitif de Luc : celui-ci pense, comme les autres évangélistes, expliquer la cène chrétienne par le dernier repas de Jésus ; il ne peut avoir oublié la bénédiction du pain ; mais la formule : « Ceci est mon corps », n'a de sens que dans la conception de Paul.

4. Andersen, *op. cit.*, restitue le texte comme il suit (p. 129) : ἀνακειμένων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασε καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπε· λάβετε, φάγετε· λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ φάγω ἐξ αὐτοῦ, ἕως ὅτου καινὸς βρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

tiennent à ce que la mention du corps et du sang a été introduite après coup dans un récit où il n'était question que de pain et de vin relativement au festin messianique.

Quant à l'hypothèse d'une double parabole [1] que le Christ aurait émise dans son dernier repas, elle est en contradiction avec la véritable nature des paraboles évangéliques. Les paroles : « Ceci est mon corps » et : « ceci est mon sang », ne sont pas des comparaisons, mais des expressions figurées, de véritables allégories, qui n'ont aucune affinité avec les paraboles authentiques, et qui auraient été inintelligibles pour les disciples, dans les termes où elles sont présentées, et dans la circonstance à laquelle on les rapporte. Il paraît impossible de les concevoir comme une consolation adressée aux apôtres, et ce n'est pas ainsi, d'ailleurs, qu'elles sont proposées. On essaie vainement de chercher une préparation logique au discours de Jésus. La perspective du festin messianique exclut le mémorial de la mort, et il paraît évident que c'est le fait même de la mort, la foi au Christ ressuscité, la fondation de l'Église, qui ont, pour ainsi dire, interpolé, en cet endroit comme ailleurs, le mystère de la mort rédemptrice entre l'Évangile du royaume et le grand avènement. En cet état de choses, la difficulté, insurmontable pour l'exégèse critique, de trouver une signification aux paroles : « Ceci est mon corps », « Ceci est mon sang », qui corresponde à la fois au texte et à la vraisemblance historique, est résolue, puisqu'elle s'évanouit.

Il s'agirait donc d'expliquer comment les adieux du Christ et le rendez-vous au royaume céleste ont pu contribuer à l'institution de la cène chrétienne. Les paroles de Jésus ne laissent entrevoir ni la fondation de l'Église ni l'organisation du culte chrétien. Elles peuvent sous-entendre la mort et la résurrection du Christ, mais elles ne les annoncent pas. Comme tous les enseignements authentiques du Sauveur, elles maintiennent la perspective du prochain avènement messianique. On voit très bien comment cette perspective a été brisée par les événements ; on saisit avec moins de clarté la façon dont la foi sut, après la passion, tirer des paroles eucharistiques le sacrement chrétien. L'historien ne peut chercher cette explication que du côté des faits. On verra, par l'examen des récits de la résurrection, que la foi au Christ ressuscité est intimement

1. Holtzmann, 100, 174, après Jülicher, *supr. cit.* p. 535.

liée à la conception primitive de l'eucharistie. Jésus était déjà le Christ dans la gloire du royaume, et, en même temps, il était avec les siens; il y était surtout dans le repas commun qui rassemblait ses fidèles, et qui était déjà le festin du royaume, où il avait convié les disciples. C'était bien avec lui et en mémoire de lui que se tenait la réunion. Durant son ministère, le repas commun était déjà le lien sensible du groupement des disciples [1]. Saint Paul n'a fait qu'interpréter le souvenir apostolique selon sa propre conception du Christ et du salut, de façon à voir dans le repas eucharistique, symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ toujours vivant, le mémorial du Crucifié, de celui qui avait livré son corps, versé son sang pour le salut du monde. Ce doit être lui qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière cène. Il y a peut-être lieu de noter que le quatrième Évangile ne veut rien savoir de cette institution, et ne dit rien de cette volonté. En relevant le caractère de nourriture, qui appartient à la chair et au sang du Christ, Jean rejoint la conception primitive, que le symbolisme de Paul n'avait pas supprimée, et il fait la synthèse que Paul avait ébauchée, sous la même influence des idées communes de sacrifice et de communion qui régnaient dans le monde ancien [2]. Il ne faut pas chercher dans le Nouveau Testament les précisions dogmatiques des âges plus récents, mais on y trouve, associée au symbolisme inhérent à toute coutume passée en rite liturgique, l'idée ou le sentiment d'une communion réelle et mystérieuse au Christ mort et ressuscité pour ne plus mourir.

Dans quel rapport la dernière cène se trouvait-elle avec le festin pascal? C'est ce qui est maintenant difficile à dire. Rien n'empêche que la bénédiction du pain et du vin soit le rite usité dans la pâque, et même il semble plus naturel de l'admettre. On doit avouer cependant que la circonstance de la pâque est accessoire, et pourrait n'être qu'une hypothèse symbolique de la tradition. Si l'on considère Marc comme primitif relativement à Paul, on est plutôt tenté d'affirmer

1. C'est tout ce qu'on peut retenir des hypothèses de Renan; *supr.* p. 535. Ce repas, ordinairement frugal, ne comportait pas toujours l'usage du vin. De là vient le nom de « fraction du pain », qui est la désignation primitive de la cène.

2. Voir F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 83-85, 251.

que Paul a détaché l'eucharistie de la pâque, et de trouver dans le texte ordinaire de Luc une distinction que Paul a préparée [1]. Mais le véritable rapport des témoins traditionnels paraît tout autre. Paul, en effet, ne marque pas de lien historique entre la pâque juive et l'institution de la cène [2]; mais il a enseigné que le Christ était, dans sa mort, la victime pascale des chrétiens [3]; pour lui, la cène eucharistique, mémorial de la mort du Christ, était la vraie pâque. Il ne serait donc nullement inconcevable que Marc, introduisant dans le récit du dernier repas la conception paulinienne de l'eucharistie, eût voulu préciser la signification du rite chrétien en en faisant coïncider l'institution avec la dernière pâque du Christ, tout comme Jean, partant de la même idée, fait coïncider la mort du Sauveur avec l'immolation de l'agneau. Mais comme il est certain que la passion eut lieu dans les solennités pascales, et comme il n'est pas autrement évident que le dernier repas du Christ ait été un repas ordinaire, il peut sembler plus sage d'admettre que la dernière cène a été vraiment le festin pascal, et que Paul n'a pas mentionné ce détail parce qu'il ne s'intéresse pas à la pâque juive ni aux circonstances historiques de la dernière cène. Il parle de la nuit « où le Christ fut livré », en songeant à la mort du Sauveur, et sans se préoccuper autrement de ce qu'était cette nuit dans le calendrier israélite. Cependant il reste possible, et même probable, que la date de l'onction ait été primitivement celle du dernier repas : dans cette hypothèse, si l'on tient pour certaine la donnée traditionnelle touchant le jour de la mort, un vendredi, le festin pascal n'aurait eu lieu que le samedi soir, ou peut-être le vendredi, ce qui permettrait de penser que Jean a été aidé par la tradition primitive dans la combinaison symbolique par laquelle il écarte la donnée de Marc, suivie par les autres évangélistes. Les prières de bénédiction que Jésus a prononcées sur le pain et sur le vin seraient celles qui étaient usitées dans les repas ordinaires, ou plus spécialement celles qui étaient et qui sont encore de coutume chaque vendredi soir ou chaque veille de grande fête, avant le repas [4].

1. Holtzmann, 100, 408.
2. Cf. *supr.* p. 531, n. 4, « la nuit où Jésus fut livré ».
3. I Cor. v, 7.
4. Ce qu'on appelle *qiddusch*. Cf. Box, dans *Journal of Theological Studies*, III (1902), 357-369 ; Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positives*, II,

On a déjà vu[1] que Luc, après les paroles eucharistiques, introduit, sans préambule ni explication historique, la déclaration concernant le traître. Il ne parle pas de questions faites à Jésus par les disciples. Il dit que ceux-ci cherchaient entre eux qui pouvait être celui que leur Maître venait de dénoncer ainsi. Cette observation sert à préparer et à rejoindre la mention d'une autre dispute dont les deux premiers Évangiles ne parlent pas, du moins en cet endroit. Peut-être ne faut-il pas chercher d'autre motif à la divergence qui existe entre Luc et les deux autres Synoptiques touchant la place assignée à la dénonciation du traître. La reprise, d'ailleurs artificielle[2], se fait beaucoup plus facilement dans le texte occidental que dans le texte ordinaire de Luc, où l'on dirait qu'il y a une antithèse des plus froides entre le sang répandu et la démarche de Judas[3]. Après les mots : « Ceci est mon corps », qui ouvrent seulement la perspective de la mort, Jésus annoncerait expressément sa passion[4]. Dans la source, et même dans la réalité de l'histoire, la querelle sur la première place a pu suivre très naturellement les déclarations de Jésus touchant le pain et le vin auxquels il ne toucherait plus que dans le royaume de Dieu, vu que ces paroles ne faisaient qu'éveiller les espérances des apôtres, qu'elles ne renferment aucune allusion explicite à la mort du Christ, et que peut-être même elles n'ont d'abord contenu aucune allusion, même implicite, à cette mort.

Il semble gratuit de supposer[5] que Luc, ayant en pensée ce que

43-46. Le *qiddusch* comprend d'abord une bénédiction du vin : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, créateur du fruit de la vigne », etc. Le père de famille, après avoir prononcé la bénédiction, goûte le vin, et passe la coupe aux assistants, qui font de même l'un après l'autre. Suit la bénédiction du pain, par la formule : « Béni sois-tu, Seigneur notre Dieu, roi de l'univers, qui fais produire le pain à la terre. » Le père de famille fractionne un pain, dont chacun prend et mange une bouchée. Après quoi, on se met à table pour le repas. Ce repas se termine par une prière d'action de grâces ; on répète la bénédiction du début sur une coupe de vin, que l'on fait passer autour de la table, comme la première.

1. *Supr.* p. 516.
2. Cf. *supr.* p. 516, n. 6.
3. Cf. B. Weiss, *Lk.* 635.
4. Cf. J. Weiss, *AE.* 294.
5. Avec Holtzmann, 410. On peut en dire autant de l'intention qu'aurait eue l'évangéliste d'opposer la cène liturgique au repas commun. Mais une telle idée se comprendrait peut-être chez l'interpolateur de Lc. 19 *b*-20.

Paul dit de l'eucharistie dans la première Épître aux Corinthiens, aurait voulu montrer en Judas l'exemple d'une communion indigne. Rien n'indiquerait une pareille intention, quand même l'authenticité du passage emprunté à cette Épître serait incontestable. Les particularités que présente le récit de la passion dans le troisième Évangile doivent être sans doute imputées pour une bonne part à la source spéciale où le rédacteur a puisé. Cette source n'avait rien emprunté à la tradition de Paul. En toute hypothèse, on doit considérer comme pure affaire de rédaction le rapport immédiat que le troisième Évangile, soit dans le texte occidental, soit dans le texte ordinaire, établit entre la dernière formule eucharistique et les paroles relatives à Judas. D'autre part, il semble de de toute évidence que l'on ne peut regarder le récit de la dernière cène, dans le texte occidental du troisième Évangile, comme un travail rédactionnel exécuté sur le texte de Marc [1]. Les paroles concernant le vin que Jésus ne doit plus boire avant l'avènement du royaume, et la querelle des disciples sur la première place dans le royaume, avec les déclarations qui s'y rapportent, sont des éléments traditionnels indépendants de Paul, antérieurs à Marc, et qu'il est tout naturel de rattacher à la source ou aux sources primitives, soit au recueil de sentences, soit au document qui a fourni à Marc l'esquisse historique de la vie de Jésus, si tant est que ces deux sources ne se confondent pas en une seule, ou qu'elles n'aient pas contenu toutes les deux les paroles prononcées par Jésus dans son dernier repas.

1. Cf. J. Weiss, *AE.* 295-296.

LXXXIII

A GETHSÉMANI

MARC, XIV, 26-52. MATTH. XXVI, 30-56. LUC, XXII, 31-53.

On vient de voir que Jésus, à son dernier repas, jugeait son ministère achevé, son existence en péril, et l'avènement du royaume des cieux tout à fait imminent. Il était sous l'empire de ces pensées quand il se rendit en un endroit du mont des Oliviers, où il se proposait de passer la nuit. Dans l'angoisse et l'incertitude du prochain avenir, il se met en prières. Au moment où il rejoignait ses disciples, pour prendre son repos avec eux, une troupe armée, conduite par Judas, se saisit de lui. Telles sont les données très simples que la tradition a interprétées et amplifiées dans les récits qu'on va lire.

MARC, XIV, 26. Et après avoir chanté le cantique, ils s'en allèrent à la montagne des Oliviers. 27. Et Jésus leur dit : « Vous tomberez tous, car il est écrit : « Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées. » 28. Mais quand je serai ressuscité, je vous précèderai en Galilée. » 29. Et Pierre dit : « Quand même tous tomberaient, je ne tomberai pas. » 30. Et Jésus lui dit : « Je te dis en vérité que toi même, aujourd'hui, cette nuit, avant qu'un coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois. » 31. Et il n'en disait

MATTH. XXVI, 30. Et après avoir chanté le cantique, ils s'en allèrent à la montagne des Oliviers. 31. Alors Jésus leur dit : « Vous tomberez tous, à cause de moi, cette nuit. Car il est écrit : « Je frapperai le pasteur, et les brebis du troupeau seront dispersées. » 32. Et quand je serai ressuscité, je vous précèderai en Galilée. » 33. Et Pierre, prenant la parole, lui dit : « Quand même tous tomberaient à cause de toi, moi, je ne tomberai jamais. » 34. Jésus lui dit : « Je te dis en vérité que, cette nuit, avant qu'un coq chante,

LUC, XXII, 31. [Et le Seigneur dit :] « Simon, Simon, Satan vous a réclamés pour vous cribler comme du blé ; 32. mais j'ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi, quand tu seras revenu, affermis tes frères. » 33. Et il lui dit : « Je suis prêt à aller avec toi, et en prison, et à la mort. » 34. Et il dit : « Je te le dis, Pierre, pas un coq n'aura chanté aujourd'hui, que tu auras trois fois nié de me connaître. »

que plus fort : « Quand il me faudrait mourir avec toi, je ne te renierai pas. » Et tous en dirent autant.

tu me renieras trois fois. » 35 Pierre lui dit : « Quand il me faudrait mourir avec toi, je ne te renierai pas. » Et tous les disciples dirent de même.

Dans la pensée de Marc et de Matthieu, l'hymne chanté par le Sauveur et ses disciples, avant leur départ pour le mont des Oliviers[1], ne serait pas une doxologie commune après les repas, mais la seconde ou la troisième partie du *Hallel*, plutôt la troisième, puisque ce serait la prière par laquelle se terminait ordinairement le festin pascal[2]. Jésus et ses disciples se retirent sur la montagne des Oliviers. Ce départ n'a rien que de conforme aux habitudes du Sauveur pendant les jours qui viennent de s'écouler. Judas n'aurait pu le venir prendre à coup sûr, si ce n'eût été le lieu où lui-même était venu les nuits précédentes avec son Maître et les autres disciples. On a déjà vu les raisons qui autorisent à ne pas prendre trop à la lettre les passages des deux premiers Évangiles[3] d'où l'on pourrait conclure que Jésus passait toutes les nuits à Béthanie même. L'endroit où il se rendait ordinairement avec ses disciples, et où Judas vint le saisir, était sur le chemin de Béthanie, non pas dans cette localité.

Les Juifs avaient coutume de passer la nuit de la pâque dans la ville, afin de se conformer à la prescription de l'Exode[4] qui enjoignait aux Israélites de ne point quitter leurs maisons pendant la nuit où le Seigneur devait exterminer les premiers-nés des Égyptiens. Et il ne semble pas que l'heure fût bien avancée quand le Sauveur et ses disciples sortirent de Jérusalem ; par conséquent, le dernier repas a dû être assez court. Si Jésus avait célébré la pâque avec ses disciples, n'aurait-il point passé la nuit à l'endroit où il aurait mangé l'agneau ? On dit, il est vrai, que le mont des Oliviers pouvait être censé faire partie de Jérusalem[5]. Ce n'est peut-être pas pour cette raison qu'on le nomme ici de préférence à Béthanie ; mais Marc et Matthieu, qui mentionnent l'hymne pascal, ne voient pas le moindre inconvénient à conduire Jésus hors de la ville. On pourrait

1. Mc. 26 (Mt. 30). καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν.
2. Cf. *supr.* p. 519.
3. Mc. xi, 11-12 ; Mt. xxi, 17 ; *supr.* pp. 268, 280, 283.
4. xii, 12.
5. Holtzmann, 174 (renvoie à Act. i, 12).

supposer aussi que l'affluence des pèlerins ne permettait pas de retenir tout le monde dans les murs de la cité [1]. Malgré tout, ce trait donne plutôt à penser que le dernier repas ne fut point celui de la pâque.

D'après les deux premiers Évangiles, c'est en allant de Jérusalem au mont des Oliviers que le Sauveur aurait annoncé la défection imminente de ses disciples. Jésus ne prédit pas une défaillance complète de leur foi, mais bien plutôt de leur courage. Leur esprit sera troublé en voyant leur Maître tomber sans défense au pouvoir de ses ennemis; et bien que leur foi en lui ne soit pas éteinte, puisqu'on la verra plus tard se réveiller avec ardeur, elle sera momentanément déconcertée. Le désarroi de leur pensée aura pour effet de désarmer leur volonté en présence du péril [2]. Cette prévision fait pendant à ce qui a été dit précédemment de Judas [3], et à ce qui va être annoncé de Pierre. Des douze disciples que Jésus a choisis pour compagnons, l'un va le trahir, tous les autres vont l'abandonner, et le premier d'entre eux ira jusqu'à renier son Maître. Cet abandon est présenté comme l'accomplissement d'une parole prophétique : « Je frapperai le pasteur, et les brebis seront dispersées. »

La citation est faite librement d'après le texte hébreu de Zacharie [4], où on lit : « Épée, lève-toi contre mon pasteur et mon compagnon, dit Iahvé Sebaoth. Frappe le pasteur, pour que les brebis se dispersent, et je tournerai ma main contre les petits. » Le pasteur et le compagnon sont une même personne, le chef de la nation israélite; les brebis et les petits sont les membres de cette nation. Jésus fait à lui-même et à ses disciples l'application du passage : « Frappe le pasteur, pour que les brebis se dispersent. » Il est le pasteur qui va être frappé; les apôtres sont les brebis qui vont être dispersées. La leçon : « je frapperai », n'est peut-être pas une transformation voulue du texte original, mais la leçon authentique; car la rédaction actuelle de l'hébreu offre une certaine inco-

1. Cf. B. Weiss, *Mt.* 449.

2. Mc. 27. καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς ὅτι πάντες σκανδαλισθήσεσθε, ὅτι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. Mt. 31. τότε λέγει α. ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· π. τ. π., καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης.

3. Mc. 10-21; Mt. 21-25; Lc. 21-23; *supr.* pp. 513-517.

4. xiii, 7.

hérence, et la version des Septante suppose une autre lecture [1]. Inutile d'observer que la citation n'est point entendue en son sens littéral et primitif, et que l'application de ce texte à la fuite des disciples se comprend mieux en remarque de la tradition chrétienne que dans la bouche du Sauveur. Elle prouve seulement que les disciples se sont enfuis.

Comme pour prévenir l'effet que ses tristes pressentiments devaient avoir sur les disciples, le Sauveur ajoute, dans les deux Évangiles [2] : « Mais, quand je serai ressuscité, je vous précèderai en Galilée. » Néanmoins la préoccupation indiquée par ces paroles paraît être plutôt celle des évangélistes que celle du Sauveur. La phrase s'ajuste assez mal à ce qui précède. Il n'en est tenu aucun compte dans la suite. Pierre parle comme s'il ne l'avait pas entendue. Un fragment d'Évangile fort ancien, découvert en Égypte il y a une vingtaine d'années, et qui paraît représenter, du moins à certains égards, un texte antérieur à celui de nos Évangiles canoniques [3], n'a pas cette addition. Marc a dû compléter ici la relation très succincte de l'Évangile primitif, en vue de préparer le discours qu'il fera tenir aux femmes par l'ange, après la résurrection [4], et toute l'histoire de la découverte du tombeau vide; le rédacteur du premier Évangile a suivi Marc. Pour introduire cette prédiction, Marc a pratiqué une sorte d'entaille dans le récit primitif, à l'endroit qui lui a paru le plus convenable, et sans altérer le contexte [5]. Par la comparaison de Luc, on voit que la source devait

1. B. πατάξατε τοὺς ποιμένας καὶ ἐκσπάσατε τὰ πρόβατα. Le ms. A lit πάταξον, et le reste comme Mt. 31, mais ce peut-être par son influence. La leçon: « je frapperai », s'accorde mieux avec le contexte, et semble réclamée par la conclusion : « Et je tournerai ma main contre les petits. »

2. Mc. 28 (Mt. 32). ἀλλὰ μετὰ (Mt. μετὰ δέ) τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

3. Sur ce fragment, cf. G. Bickell, *Zeits. f. kath. Theologie*, 1885, iii, 498-504 ; Savi, *Revue biblique*, 1892, iii, 321-344. Voir le texte dans Nestle, *N. Testamenti graeci supplementum*, 67. La réplique de Pierre suit immédiatement la citation prophétique, dont le texte est conforme à celui de nos Évangiles. Les paroles qui précèdent : πά[ντες ἐν ταύτῃ] τῇ νυκτὶ σκανδαλισ[θήσεσθε κατὰ] τὸ γραφέν, se rapprochent de Marc par l'omission de ἐν ἐμοί, et de Matthieu par l'indication : ἐν ταύτῃ τῇ νυκτί.

4. xvi, 6-7.

5. Même procédé que dans l'addition de ix, 12 *b* (*supr*. p. 43), et qui trahit la même main.

contenir, en corrélation avec l'annonce de la trahison de Judas, celle de la défection des Onze, une protestation de Pierre, et l'annonce de son reniement. Le tout tendait visiblement à montrer que le Christ n'avait pas été surpris par sa destinée.

Pierre ne peut entendre dire qu'il abandonnera son Maître. Avec l'impétuosité naturelle de son caractère, et sans justifier autrement le reproche de présomption que lui ont fait souvent les commentateurs, il proteste qu'il restera fidèle [1]. Au fond, il ne soupçonne pas à quelle épreuve sa fidélité va être soumise. En disant qu'il ne succomberait pas à l'épreuve, quand même tous les autres devraient faiblir, le prince des apôtres n'a pas l'intention de porter un jugement défavorable sur ses compagnons; il raisonne dans l'hypothèse que les paroles de Jésus viennent de suggérer à son esprit. Jésus combat cette prétention d'une volonté trop sûre d'elle-même, en annonçant à Pierre qu'il fera pis encore que tous les autres. En cette nuit même, avant qu'un coq ait chanté deux fois, Pierre aura renié trois fois celui à qui il se croit si fermement attaché [2]. Dès que les coqs ont commencé à chanter, leurs cris se succèdent à intervalles rapprochés, avec une émulation d'autant plus vive qu'ils sont en plus grand nombre à portée de s'entendre. On pourrait donc supposer que Pierre, en moins de temps qu'il n'en faut à un coq pour chanter deux fois, aura nié trois fois qu'il soit disciple de Jésus : ce triple reniement se produira dans cette nuit même à l'heure où le coq chante, c'est-à-dire quelque temps avant le lever du jour. Cependant les commentateurs admettent volontiers que le double chant du coq marque le commencement et la fin de la troisième veille ou partie de la nuit, celle que Marc a lui-même appelée déjà « le chant du coq » [3]. Telle doit être, en effet, l'idée de l'évangéliste, car le récit du reniement favorise plutôt cette interprétation.

Matthieu ne parle pas du double chant, et l'on a pu conjecturer que ce détail avait été ajouté par Marc, peut-être même dans Marc [4],

1. Mc. 29. εἰ καὶ πάντες σκανδαλισθήσονται, ἀλλ'οὐκ ἐγώ. Mt. 33, a l'air d'une paraphrase : εἰ π. σ. ἐν σοί (cf. p. 547, n. 2), ἐγὼ οὐδέποτε σκανδαλισθήσομαι. Dans le fragment cité p. 548, n. 3 : καὶ εἰ πάντες ο[ὐκ ἐγώ.]

2. Mc. 30. ἀμὴν λέγω σοι ὅτι σὺ σήμερον ταύτῃ τῇ νυκτὶ πρὶν ἢ δὶς ἀλέκτορα φωνῆσαι τρίς με ἀπαρνήσῃ. Mt. 34, omet σὺ σήμερον et δίς. Fragment cité : ὁ ἀλεκτρυὼν δὶς κοκ[κύξει καὶ σὺ... τρὶς ἀ[παρν]ήσῃ με]...

3. XIII, 35; *supr.* p. 446.

4. Cf. Holtzmann, 174.

où plusieurs témoins [1] l'ont omis. Cependant le fragment évangélique cité plus haut contient la mention du double chant. Il y a chance pour qu'elle soit primitive, au moins dans Marc, et qu'elle ait été négligée des deux autres évangélistes, soit parce qu'ils ont eu connaissance d'un récit antérieur et plus simple, soit parce qu'ils trouvaient à la précision de ce trait plus d'inconvénients que d'avantages. Marc donne des chiffres pour la précision de la prophétie : avant que le coq ait chanté deux fois, c'est-à-dire avant que la troisième veille soit achevée, Pierre aura renié Jésus trois fois. Il ne faut pas lui faire dire vaguement que Pierre reniera Jésus plus d'une fois [2], car il y a jeu de mots sur les deux chants et les trois reniements, que l'on retrouvera très distinctement plus loin [3].

Si affirmative et si claire que soit la réponse de Jésus, Pierre ne se croit pas capable de renier son Maître en quelque circonstance que ce soit ; il aimerait mieux mourir avec lui [4]. Les autres disciples se joignent à ces protestations de dévouement et de fidélité. A moins que Judas ne fût encore avec eux, tous sont supposés sincères. Jésus ne les contredit pas ; il dira tout à l'heure que « l'esprit est prompt, mais que la chair est faible ». Il y a un sentiment qui rend le dévouement sans force, et qui fait taire la fidélité, c'est la peur ; et bientôt les disciples allaient avoir peur. Ils parlaient de mourir avec leur Maître, sans être encore persuadés qu'il dût mourir : c'est ce que Marc tient à faire entendre, tout en laissant deviner que plusieurs d'entre eux mourront en effet pour le Christ [5].

Les deux premiers Évangiles ont placé cette conversation sur le chemin, entre le départ de la maison et l'arrivée à Gethsémani. Luc ne mentionnera le départ que plus loin, et les avertissements qu'il fait donner à Pierre et aux disciples précèdent la sortie du cénacle. Il n'y a pas lieu néanmoins d'admettre, avec beaucoup d'interprètes anciens, désireux de concilier sur ce point les indications des quatre

1. ℵCD, mss. lat.

2. B. Weiss, *Mk.* 216.

3. Noter l'accumulation voulue des traits qui font ressortir la prédiction : « je le dis en vérité », « toi-même », « aujourd'hui », « cette nuit même », trois reniements avant le le deuxième chant du coq. « Diligentior tu eris in me negando quam gallus in cantando. » Maldonat, I, 572.

4. Mc. 31. (Ss. « Et Simon n'en disait que plus fort : ») ἐὰν δέῃ με συναποθανεῖν σοι, οὐ μή σε ἀπαρνήσομαι. Mt. 35. κἂν δ. μ. σύν σοι ἀποθανεῖν, ο. μ. σ. ἀ.

5. Cf. x, 39 ; *supr.* p. 237.

Évangiles, que le reniement de Pierre aurait été annoncé deux ou trois fois dans la même soirée. Il est trop évident que ces arrangements divers sont une pure affaire de rédaction, et que le fait ne se multiplie pas avec le changement du cadre. La combinaison de Luc peut être, à certains égards, un remaniement de l'autre, qui est plus ancienne; mais celle-ci est déjà artificielle. Il se pourrait que l'annonce de la défection ait été conçue et rédigée d'abord indépendamment de l'indication concernant le départ [1], ou surajoutée à celle-ci, l'objet de l'indication ayant dû être d'abord de rattacher le récit du dernier repas à celui de l'arrestation du Sauveur; et Luc [2], en ce point, suivrait la source de Marc.

Luc paraît avoir accumulé en cet endroit une série d'avertissements ou de prédictions concernant les disciples. La promesse d'un rôle important dans le royaume de Dieu [3] est suivie d'un discours adressé à Pierre en particulier. Ces paroles d'ailleurs, bien que visant personnellement le prince des apôtres, lui sont dites au sujet de toute la compagnie apostolique. De là vient qu'elles ont pu être jointes sans transition aux précédentes. La formule d'introduction qui se lit dans le texte commun : « Et le Seigneur dit [4] », manque dans plusieurs anciens témoins [5], et pourrait avoir été ajoutée pour atténuer ce qu'a d'inattendu l'apostrophe lancée à Simon. L'addition a néanmoins sa raison d'être, et pourrait s'expliquer par le passage d'une source à une autre. Si certains manuscrits ne l'ont pas, c'est peut-être que les correcteurs n'ont pas vu le motif de la reprise, dans un discours qui semblait suivi.

Ici Jésus n'annonce pas la défection des apôtres; il paraît seulement la supposer, dans l'ordre et la promesse adressés à Pierre [6], ordre et promesse qui sont l'équivalent des paroles d'investiture qu'on a trouvées plus haut dans le premier Évangile [7]. La substitution ne laisse pas d'être significative. Si Luc omet la prophétie

1. Mc. 26 (32 *a*).
2. V. 39, qui correspond à la fois à Mc. 26 et à 32 *a*.
3. Vv. 29-30; *supr.* pp. 244-245.
4. V. 31. εἶπεν δὲ ὁ κύριος. Ss. « Et Notre Seigneur dit à Simon ».
5. ℵAD etc.
6. Σίμων Σίμων, ἰδοὺ ὁ σατανᾶς ἐξῃτήσατο ὑμᾶς τοῦ σινιάσαι ὡς τὸν σῖτον· ἐγὼ δὲ ἐδεήθην περὶ σοῦ ἵνα μὴ ἐκλίπῃ ἡ πίστις σου· καὶ σύ ποτε ἐπιστρέψας στήρισον τοὺς ἀδελφούς σου.
7. Mt. xvi, 17-19; *supr.* pp. 5-15.

de Zacharie et son application, ce n'est pas seulement parce qu'il lui répugnait de dire que Dieu avait frappé le Christ [1], c'est parce que le cadre qu'il adopte pour les récits de la passion, de la résurrection, de l'institution de l'Égtise, exclut la dispersion des apôtres [2]. Mais le discours qu'il fait adresser par Jésus à Pierre ne s'en rapporte pas moins au fait qu'il a voulu supprimer, puisque Pierre ne *reviendra* le premier qu'après la défection de tous, et que cette défection laisse deviner bien autre chose que ce qu'on lit maintenant dans le dernier chapitre du troisième Évangile.

Les commentateurs ont mis en avant beaucoup de raisons invraisemblables afin d'expliquer pourquoi le Sauveur emploie ici le nom de Simon [3]. La vraie raison paraît être en ce que les paroles de Jésus sont comme une interprétation discrète du nom et du surnom de l'apôtre, analogue à la formule de Matthieu : « Simon, fils de Jean, je te dis que tu es Pierre ». Les deux endroits sont vraiment parallèles; le cadre seul est différent : de part et d'autre, il s'agit de signifier comment le disciple Simon deviendra Pierre. On peut dire que Simon désigne ici « l'homme naturel [4] », mais ce n'est pas pour présager le reniement, c'est pour opposer l'homme à l'apôtre, en prévision du rôle éminent qui sera celui de Pierre dans la fondation de la foi et de l'Église chrétiennes. Les disciples vont traverser une épreuve à laquelle ils succomberont momentanément; Pierre lui-même donnera un témoignage plus apparent de sa faiblesse : telle est l'idée commune au troisième Évangile et aux deux premiers. Cependant celui qui aura proclamé lui-même sa défection par un triple reniement sera aussi le premier à reconnaître et à déplorer sa faute; sa foi réveillera son courage, et c'est lui qui affermira la foi et le courage de ses compagnons; c'est lui qui sera la pierre sur laquelle se reconstruira l'œuvre de Jésus : telle est l'idée particulière que le troisième Évangile greffe sur la précédente, afin de ne pas laisser perdre une donnée très importante concernant la personne et le rôle providentiel de Simon-Pierre. Les paroles qui sont ici attribuées à Jésus réfléchissent un souvenir très précis, et un sentiment très net de la conscience chré-

1. E. A. Abbott, *EB.* II, 1772.
2. Holtzmann, 412.
3. Cf. B. Weiss, *Lk.* 642.
4. Holtzmann. *loc. cit.*

tienne, touchant la place et l'action de Simon-Pierre dans la communauté apostolique.

Satan, dit le Sauveur, a réclamé les apôtres pour les cribler. De même qu'on représente l'ennemi des hommes sollicitant du Seigneur la permission de tourmenter Job [1], il est censé demander ici la faculté de maltraiter les apôtres. On crible le grain pour le nettoyer. Cependant la comparaison ne porte pas sur le résultat de l'opération ; elle vise uniquement la secousse imprimée au grain dans le crible [2]. Satan n'a pas le désir de fournir aux apôtres une occasion de prouver leur fidélité à Jésus ; il veut les mettre, par ses machinations et les difficultés qu'il va susciter à leur foi et à leur courage, en cas de l'abandonner pour toujours. Dieu a permis, en effet, que Satan et ses auxiliaires puissent un moment se croire les maîtres du Fils de l'homme, et que ce triomphe du mal devienne pour les disciples une occasion de chute. Mais Jésus, de son côté, a prévenu les conséquences irréparables que cette défection aurait pu avoir ; il a prié [3] pour Simon, afin que sa foi ne défaille pas, c'est-à-dire, afin qu'il ne cesse pas de croire en Jésus, au salut que Jésus annonce, au royaume des cieux qu'il amènera un jour. Si Jésus a prié spécialement pour Pierre, ce n'est pas qu'il eût personnellement plus grand besoin qu'un autre d'être affermi dans la foi, mais c'est que la foi et la persévérance de ses compagnons dépendent de sa persévérance et de sa foi. C'est à lui que Dieu donne mission, après qu'il aura succombé comme les autres, non pas en abandonnant sa foi, mais en la reniant en paroles, et qu'il aura le premier reconnu et réparé sa faiblesse, de raffermir la foi et le zèle de ses frères ; et ce que Dieu attend de lui, il le fera certainement, car la prière de Jésus ne peut manquer d'être exaucée.

Cependant Pierre est surpris et affligé que l'on parle de sa conversion [4], comme s'il devait faillir ; il proteste de son dévouement [5] en termes qui rappellent la seconde de ses protestations dans Marc et dans Matthieu [5]. Mais la distinction de la prison et de la mort

1. Job, i, 11-12 ; ii, 4-6.
2. Cf. Am. ix, 9.
3. Cf. Jn. xvii, 9-19.
4. Touchant la signification morale de ce « retour » (ἐπιστρέψας), cf. Lc. i, 16 ; xv, 17 ; I, 283, et *supr.* p. 148.
5. V. 33. κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι.

laisse voir[1] que l'écrivain connaissait l'histoire ultérieure de l'apôtre[2]. Jésus, employant cette fois le nom de Pierre, comme dans les autres récits, lui déclare qu'il aura renié trois fois son Maître avant le chant du coq[3]. Il n'est pas question de la dernière protestation de Pierre ni de celle des autres disciples. A cet égard, et, jusqu'à un certain point, dans la couleur générale de ce passage, le troisième Évangile prépare les voies au quatrième[4]; en tout cas, il s'arrange de façon à compromettre le moins possible le prestige des apôtres.

Luc, xxii, 35. Et il leur dit : « Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni souliers, avez-vous manqué de quelque chose ? » Et ils dirent : « De rien. » 36. Et il leur dit : « Mais maintenant, que celui qui a une bourse la prenne, et pareillement le sac; et que celui qui n'en a pas, vende son manteau et achète une épée. 37. Car je vous dis que cette Écriture doit s'accomplir en moi : « Et il a été compté parmi les impies. » Car ce qui me regarde touche à sa fin. » 38. Et ils dirent : « Seigneur, voici deux épées. » Et il leur dit : « C'est assez. »

Luc prélude aussi, en quelque chose, aux longs discours de Jean par l'interprétation qu'il donne à une parole du Christ touchant la nécessité de se pourvoir maintenant de l'épée. Jésus semble prévenir les siens que leur sort à venir ne ressemblera pas à celui qu'ils ont eu jusqu'alors auprès de lui. Les paroles qu'il adresse à ses disciples[5] contiennent une référence directe au discours que Luc a fait adresser précédemment aux soixante-douze disciples[6], et qui, dans la source, s'adressait aux apôtres. Il est donc probable qu'elles viennent de la source où l'évangéliste a pris le discours. Pour cette première mission, les apôtres, sans rien emporter, n'ont manqué de rien. Désormais les circonstances vont changer; ils devront pour-

1. Cf. *supr.* p. 550, n. 4.

. Cf. Act. xii, 3-4; Jn. xxi, 18-19, où l'annonce de la mort vient après les paroles : « Pais mes agneaux, « pais mes brebis », qui sont l'équivalent johannique de Mt. xvi, 17-19, Lc. xxii, 32.

3. V. 34. λέγω σοι, Πέτρε, οὐ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ ἕως τρίς με ἀπαρνήσῃ εἰδέναι.

4. Cf. Jn. xiii, 36-38 (xvi, 32); *QÉ*. 736-739 (795).

5. V. 35. ὅτε ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων μή τινος ὑστερήσατε ;

6. x, 4 (cf. ix, 3); I, 869-871.

voir à leurs besoins et même à leur défense [1], parce qu'ils rencontreront des périls sur leur chemin. Celui qui a une bourse et une besace remplies peut-il se passer d'épée, parce que sa subsistance est assurée? Plusieurs commentateurs le pensent. Néanmoins celui qui n'a rien, et à qui on recommande l'achat d'une épée, dût-il pour cela vendre son manteau, ne se servira pas de l'épée pour se procurer de quoi vivre. Le besoin de l'épée se justifie par les dangers auxquels ceux qui possèdent ne seront pas moins exposés que l'indigent. Les premiers rencontreront la même opposition que le dernier. Si donc l'on conseille à celui-ci de vendre son manteau pour acheter une épée, c'est qu'il n'a pas d'autre moyen de se la procurer [2]. Mais l'achat de l'épée ne laisse pas d'être conseillé à tous.

Le conseil est-il à prendre à la lettre ou au figuré? Plutôt à la lettre, car il serait bien difficile d'en déterminer le sens métaphorique. Jésus ne recommanderait pas à ses disciples de se servir de l'épée pour se défendre contre leurs persécuteurs, mais il leur annoncerait que, dans les conjonctures difficiles qu'ils vont traverser, ils auront à pourvoir à leur subsistance, et souvent même à défendre leur vie contre des attaques imprévues, comme il arrive à tous ceux qui voyagent isolés dans des contrées peu sûres [3]. Mais on peut dire aussi que, de ce point de vue, le conseil dont il s'agit figure plutôt les périls à venir que la nécessité réelle de porter une épée sur soi [4]. Telle est sans doute l'idée du rédacteur : ce ne doit pas être celle de l'avertissement que l'on peut soupçonner derrière la glose et l'interprétation de l'évangéliste.

Dans la pensée de Luc, la situation des apôtres va changer du tout au tout, parce que la destinée de Jésus va s'accomplir, selon qu'il est écrit dans Isaïe [5] : « Il a été compté parmi les impies [6] », c'est-à-dire : on l'a traité comme le dernier des criminels. Ces paroles sont empruntées à la fameuse description du Serviteur de

1. V. 36. ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν, καὶ ὁ μὴ ἔχων πωλησάτω τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ καὶ ἀγορασάτω μάχαιραν.

2. B. Weiss. *Lk*. 643.

3. Holtzmann, 413.

4. B. Weiss, *loc. cit.*

5. LIII, 12.

6. V. 37. καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. LXX ἐν τοῖς ἀνόμοις ἐλογίσθη.

Iahvé. La citation alourdit un peu le discours, et lui fournit une double conclusion, attendu que les mots : « Car tout ce qui me regarde touche à sa fin[1] », n'ont pas pour but de déterminer l'application des paroles prophétiques, mais d'expliquer le changement dont il a été parlé auparavant. Le rapport de la citation avec ce qui précède n'est guère plus rigoureux qu'avec ce qui suit. Elle paraît donc avoir été introduite en commentaire de la déclaration : « Ce qui me regarde touche à sa fin. » Le Sauveur affirme que sa destinée est sur le point de s'accomplir. Cette destinée était réglée par la volonté du Père, et la glose prophétique invite à penser qu'elle était annoncée dans les Écritures. Le texte d'Isaïe est amené en témoignage des desseins providentiels, pour signifier que le Christ doit mourir de la mort des scélérats. Mais cette remarque ne s'accorde pas avec la recommandation de prendre l'épée, et les disciples, en disant : « Voici deux épées », n'en tiennent pas compte.

Les disciples entendent à la lettre la recommandation de Jésus. Ils lui présentent deux épées qu'ils avaient avec eux[2]. Certains commentateurs[3] ont pensé que ce pouvaient être deux grands couteaux de boucher, comme ceux dont on se servait pour tuer l'agneau pascal. Mais, puisque Jésus parlait d'épée, on ne voit pas pourquoi les disciples lui présenteraient des couteaux sous le même nom[4]. Ils pouvaient avoir eu ces épées avec eux durant le voyage, ou bien même se les être procurées depuis leur arrivée à Jérusalem. Les disciples ne croient pas à un besoin immédiat de recourir à l'épée pour se défendre ; mais leur observation montre qu'ils n'ont pas davantage en vue l'avenir lointain ; ils songent à une éventualité qui pourrait se produire bientôt, et sans changement de la situation où se trouvent leur Maître et eux-mêmes. Jésus s'abstient de leur donner d'autres explications, et il se contente de leur répondre : « C'est assez[5] ».

1. V. 37. καὶ γὰρ τὸ περὶ ἐμοῦ τέλος ἔχει. B. Weiss, *Lk.* 644, observe qu'il ne faut pas sous-entendre γεγραμμένον après τὸ περὶ ἐμοῦ ; on le devrait cependant si 37 *a* faisait loi pour l'interprétation de 37 *b* ; mais τέλος, dans 37 *b*, marque un terme, et δεῖ τελεσθῆναι, dans 37 *a*, un accomplissement ; dans la pensée du dernier rédacteur, c'est 37 *a* qui détermine le sens général du verset.

2. V. 38. κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο.

3. Par ex. Holtzmann, 413.

4. Cf. B. Weiss, *loc. cit.*

5. ἱκανόν ἐστιν. D, ἀρκεῖ. Ss. ajoute : « pour vous ».

Que signifie cette conclusion ? Le sens naturel est que deux épées satisfont au besoin du moment ; mais on ne voit pas très bien pourquoi deux épées pourraient suffire à la défense de tous, dans les prochains périls [1]. Jésus, supposent les commentateurs, veut faire entendre que les disciples n'auront pas du tout besoin d'épées, et que lui-même n'entend pas être défendu de la sorte [2], ou bien qu'il veut couper court à la conversation [3], à moins que sa réponse ne soit à double entente, et n'implique à la fois la méprise des apôtres et l'intention de clore l'entretien [4]. Il est probable que l'évangéliste a retenu la mention des deux épées afin de préparer l'incident qui se produira lorsque les émissaires du sanhédrin mettront la main sur Jésus ; dans ce cas, il pourrait bien avoir aussi retenu les mots : « C'est assez », sans vouloir signifier autre chose que la suffisance de deux épées pour l'accomplissement des desseins providentiels dans le cas présent. Mais telle ne peut être l'idée primitive. Il semblerait que, dans l'instant où ces paroles ont été prononcées, Jésus ne songeait nullement au sort ultérieur des apôtres, mais au péril qui grandissait autour de lui et des siens. La fin était proche : le monde allait user de violence contre le Christ, et Dieu allait réaliser en lui son dessein. Le Sauveur prévoit un attentat contre sa personne, et il a l'intention d'y résister [5]. Mais l'événement va se produire dans des conditions qui rendront les deux épées inutiles et non seulement insuffisantes.

La parole concernant la nécessité de l'épée ne fait pas naturellement suite à l'annonce du reniement ; elle a pu venir d'abord après ce qui est dit du premier qui doit être serviteur [6], ou bien encore

1. Ainsi l'entend J. Weiss, *Lk.* 628.
2. Hofmann, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*
3. Nösgen, Plummer, *ibid.*
4. Schanz, 522, « triste ironie ».
5. Pfleiderer, *ap.* Holtzmann, 413. On objecte que le port d'armes était interdit dans la nuit de la pâque : mais était-on à la nuit de la pâque, et Jésus aurait-il eu scrupule d'enfreindre cette coutume ? D'autre part, on ne saurait dire, avec Wellhausen, *Lc.* 125, si le : « C'est assez » a été dit « avec une résignation triste », parce que le moyen de défense était « ridiculement insuffisant ». Il faudrait savoir comment Jésus se représentait le péril. Le même auteur, qui n'admet pas la mission des Douze, est amené en conséquence à voir dans les vv. 35-36 une pièce de remplissage conçue par l'évangéliste.
6. Vv. 24-27.

après ce que Jésus a dit du vin qu'il ne boirait plus avant la manifestation du royaume céleste [1].

Marc, xiv, 32. Et ils vinrent en un lieu appelé Gethsémani, et il dit à ses disciples : « Asseyez-vous ici pendant que je prierai. » 33. Et il prit avec lui Pierre, Jacques et Jean, et il se trouva saisi de frayeur et d'angoisse. 34. Et il leur dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. Restez ici et veillez. » 35. Et s'étant avancé un peu, il se jeta contre terre et pria que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui. 36. Et il dit : « Abba Père, tout t'est possible, éloigne de moi cette coupe. Néanmoins, pas ce que je veux, mais ce que tu veux ! » 37. Et il revint et les trouva endormis, et il dit à Pierre : « Simon, tu dors ? Tu n'as pas pu veiller une heure ? 38. Veillez et priez, pour que vous n'entriez pas en tentation. L'esprit est prompt, mais la chair est faible. » 39. Et s'en allant de nouveau, il

Matth. xxvi, 36. Alors Jésus vint avec eux en un lieu appelé Gethsémani, et il dit aux disciples : « Asseyez-vous ici pendant que j'irai là prier. » 37. Et ayant pris avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée, il se trouva saisi de tristesse et d'angoisse. 38. Alors il leur dit : « Mon âme est triste jusqu'à la mort. Restez ici et veillez avec moi. » 39. Et s'avançant un peu, il se jeta la face contre terre, priant et disant : « Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Cependant, (qu'il n'en soit) pas comme je veux, mais comme tu veux ! » 40. Et il vint vers les disciples et les trouva endormis, et il dit à Pierre : « Ainsi, vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi ? 41. Veillez et priez, pour que vous n'entriez pas en tentation. L'esprit est prompt, mais la chair est faible. »

Luc, xxii, 39. Et sortant, il s'en alla, comme de coutume, vers la montagne des Oliviers, et ses disciples l'accompagnèrent. 40. Et arrivé en ce lieu, il leur dit : « Priez pour ne pas entrer en tentation. » 41. Et lui-même s'éloigna d'eux, environ d'un jet de pierre, et se mettant à genoux, il priait, disant : 42. « Père, si tu veux, éloigne cette coupe de moi ! [Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse !] » 43. Et il lui apparut un ange du ciel qui le réconfortait. 44. Et tombé en agonie, il priait avec plus d'instance, et sa sueur était comme des caillots de sang qui tombaient à terre. 45. Et s'étant levé après sa prière, et venant près des disciples, il les trouva endormis de tristesse, 46. et il leur dit : « Pourquoi dormez-vous ? Levez-vous et priez, pour que vous

1. V. 18.

pria en disant les mêmes paroles. 40. Et quand il revint, il les trouva (encore) endormis, car leurs yeux étaient appesantis, et ils ne savaient que lui répondre. 41. Et il revint pour la troisième fois, et leur dit : « Dormez maintenant et reposez-vous. C'en est assez. L'heure est venue. Le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs. 42. Levez-vous, allons! Celui qui me livre est tout près. »

42. S'en allant encore une seconde fois, il pria, disant : « Si cette (coupe) ne peut passer sans que je la boive, que ta volonté soit faite. » 43. Et revenant, il les trouva (encore) endormis. Car leurs yeux étaient appesantis. 44. Et les ayant laissés, il s'en alla encore prier pour la troisième fois, disant encore les mêmes paroles. 45. Puis il revint vers les disciples et leur dit : « Dormez maintenant et reposez-vous. L'heure approche, et le Fils de l'homme va être livré aux mains des pécheurs. 46. Levez-vous, allons! Celui qui me livre est tout près. »

n'entriez pas en tentation. »

Le nom de Gethsémani signifie « pressoir à huile [1] » ; peut-être l'endroit ainsi appelé était-il un verger planté d'oliviers, où avait existé, où pouvait exister encore un pressoir pour la fabrication de l'huile d'olives. Cet endroit se trouvait à gauche du torrent de Cédron, au pied de la montagne des Oliviers. Il n'est pas nommé dans Luc. Le troisième Évangile ne mentionne pas le chant du *Hallel* avant le départ, qu'il signale seulement ici [2]. On ne voit pas bien la raison de ces omissions, si ce n'est que Luc dépend d'une source plus courte que Marc, et sur laquelle est fondée la relation de Marc lui-même. Luc insinue que l'endroit où se rendit Jésus était celui où il avait passé les nuits précédentes [3]. Comme il a dit d'abord que Jésus sortit pour aller à la montagne des Oliviers, il est amené à compléter cette indication en ajoutant que les disciples l'accompagnèrent. On aurait tort d'en conclure que les disciples n'étaient pas encore allés avec Jésus en ce lieu, car leur présence est mentionnée en vue de l'arrestation où ils auront un rôle, et il

1. Γεθσημανεί. גת שמני.

2. V. 39. καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη κατὰ τὸ ἔθος εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν. Cf. *supr.* p. 546, n. 1, et p. 551, n. 2. On dirait que Luc réunit Mc. 26 et 32.

3. Cf. xxi, 37 ; *supr.* p. 456.

est sous-entendu que Judas peut venir en cet endroit, parce qu'il le connaît d'avance [1].

Arrivé à Gethsémani, le Sauveur, d'après Marc, prend avec lui Pierre, Jacques et Jean, les trois disciples qu'on a déjà vus assister à la résurrection de la fille de Jaïr, et témoins de la transfiguration; il laisse les autres, les invitant à s'asseoir pendant qu'il ira prier à quelque distance. Luc ne fait pas cette distinction, qui semble résulter d'une combinaison rédactionnelle, ce qui concerne les trois disciples en particulier se greffant en quelque sorte sur la donnée concernant les disciples en général : Jésus laisse d'abord les onze, puis il laisse les trois [2]. La scène de Gethsémani semble conçue dans Marc parallèlement à celle de la transfiguration [3], et l'attitude des trois disciples, notamment de Pierre, y est interprétée de la même façon [4]. A la fin du récit, il n'est plus fait aucune différence entre les trois et les onze, Jésus, qui était revenu auprès des trois, se trouvant être avec les onze, et leur parler quand Judas arrive avec les satellites [5]. Pas plus ici qu'ailleurs, il ne paraît vraisemblable que le rédacteur complète avec les souvenirs de Pierre [6] une donnée moins précise de la tradition apostolique. De même que les trois grands apôtres, et Pierre en premier lieu, ne comprenaient rien à la transfiguration ni aux conditions normales et providentielles de la gloire du Christ, ils se sont montrés inintelligents devant sa mort imminente; ils dormaient pendant que le Christ priait le Père céleste et s'inclinait devant sa volonté souveraine. L'intention du rédacteur paulinien est toujours la même, et cette intention explique mieux que l'hypothèse de souvenirs personnels les particularités les plus caractéristiques du récit de Marc.

Ce ne doit pas être non plus afin d'abréger le préambule, en supprimant un détail choquant pour lui, que Luc ne dit rien de l'angoisse dont Jésus, selon les deux premiers évangélistes, fait part

1. Cf. Jn. xviii, 2; *QÉ*. 820.

2. Mc. 32. καὶ ἔρχονται εἰς χωρίον οὗ τὸ ὄνομα Γεθσημανεί, καὶ λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· καθίσατε ὧδε ἕως προσεύξωμαι (cf. Gen. xxii. 5; Ex. xxiv, 14), 33. καὶ παραλαμβάνει τὸν Πέτρον καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην μετ' αὐτοῦ,... 34. καὶ λέγει αὐτοῖς·.... μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε (Ss. omet μ. ὧ. κ. γ.).

3. J. Weiss, *AE*. 300. Cf. Mc. 33 et ix, 2; *supr*. p. 31.

4. Cf. Mc. 37, 40, et ix, 5-6; *supr*. pp. 35-36.

5. Cf. Mc. 41-43, 50.

6. J. Weiss, *AE*. 301.

aux trois disciples ; lui-même décrira cette angoisse en traits bien plus forts, au moins d'après le texte ordinaire, et probablement primitif, du troisième Évangile. Les versets relatifs à la sueur du sang semblent être un développement propre à Luc ; mais la comparaison de ce dernier avec Marc permet de supposer, derrière l'un et l'autre, un récit beaucoup plus simple, où il était question d'une prière faite par Jésus, pendant que ses disciples veillaient ; au moment où le Sauveur revenait près des siens et les engageait lui-même à se reposer, Judas arrivait avec les satellites pour l'arrêter. Luc se tient plus près de la source que Marc, mais il n'en a pas moins subi l'influence de celui-ci.

Selon les trois Évangiles, Jésus éprouve le besoin d'être seul pour prier, et cependant il souhaite que ses amis ne soient pas trop loin de lui. Dans Marc et dans Matthieu, ayant pris à part les trois disciples, il leur avoue la tristesse qui l'accable, tristesse mortelle [1] et qui est en effet causée par la perspective de sa mort maintenant imminente. Il faut qu'il se recueille devant son Père, et qu'il surmonte dans la prière cette tristesse qui le pénètre. Il demande à ses disciples de ne pas s'endormir [2], de l'attendre, parce que ce sera une consolation pour lui de les sentir tout près, associés à sa peine, et de converser encore avec eux lorsqu'il reviendra.

Le troisième Évangile, qui ne distingue pas les trois actes de la prière ni les retours successifs de Jésus, lui fait dire à tous les disciples, dès le commencement : « Priez, pour ne pas entrer en tentation [3]. » Cette parole, que Luc ramènera encore à la fin du récit [4], et que Marc [5] a insérée au milieu, paraît contenir l'idée fondamentale que la tradition a d'abord attachée à la prière de Gethsémani et à la mort du Christ, à savoir, que la mort était la suprême épreuve à

1. Mc. 33. καὶ ἤρξατο ἐκθαμβεῖσθαι (cf. IX, 15 ; X, 24, 32 ; XVI, 5-6 ; Mt. 37. λυπεῖσσαι) καὶ ἀδημονεῖν, 34. καὶ λέγει αὐτοῖς · περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ἕως θανάτου (cf. Ps. XLII, 6,7, 12 ; XLIII, 5 ; Jon. IV, 9).

2. Mc. 34 (*supr.* p. 560, n. 2). Mt. 38. μείνατε ὧδε καὶ γρηγορεῖτε μετ' ἐμοῦ.

3. V. 40. γενόμενος δὲ ἐπὶ τοῦ τόπου (ce membre de phrase correspond en réalité à Mc. 32, *supr.* p. 360, n. 2 ; mais Luc ne prend aucun intérêt au nom du « lieu » ; le membre de phrase précédent ; v. 39 *b* : ἠκολούθησαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ μαθηταί, fait écho, en quelque façon à la conversation que Mc. 27-31 a placée sur le chemin de Gethsémani) εἶπεν αὐτοῖς · προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν.

4. V. 46.

5. V. 38 (Mt. 41).

laquelle Dieu avait voulu soumettre Jésus, et que Jésus avait acceptée. Ce thème de la tentation, que la spéculation christologique ne tarda pas à écarter, avait d'abord préoccupé la conscience chrétienne, comme l'attestent l'Épître aux Hébreux[1] et le récit même de la tentation du Sauveur au début de l'Évangile synoptique[2]. La scène de Gethsémani fait pendant à celle de la tentation au désert, et le rapport entre les deux, qui tend à s'effacer dans Marc et dans Matthieu, est encore très bien senti par Luc. Si l'on suit l'indication que fournit ce rapport, la parole : « Priez pour ne pas entrer en tentation », se présente comme le mot capital où il faut chercher le sens original de l'incident, et l'on est amené à en faire l'application au Christ lui-même, qui a prié pour que l'épreuve de la mort lui fût épargnée. La relation primitive donnait sans doute l'avertissement en cette forme : « Priez pour que je n'entre pas en tentation[3] », et l'on dirait que Luc a hésité[4] d'abord à substituer les apôtres à Jésus, comme sujets de cette épreuve.

Jésus s'éloigne un peu des disciples ; selon Luc, à la distance d'un jet de pierre[5]. L'expression employée dans le troisième Évangile ne signifie pas simplement que Jésus s'éloigna, mais qu'il fut comme entraîné[6] à une certaine distance[7] par la force de son émotion. Pour l'équilibre du récit, on doit supposer que Jésus n'était pas loin, et que les disciples ne s'endormirent pas tout de suite, en sorte qu'ils purent le voir et l'entendre lorsqu'il se mit à prier[8]. Mais l'espèce d'incohérence qui résulte de ce qu'on va décrire une scène qui s'est passée pendant que les témoins dormaient, est sans doute à expliquer par l'origine et le caractère du récit plutôt que par une négligence du narrateur. Marc raconte ce que Jésus a fait et dit pendant que les apôtres étaient endormis, tout comme il racontera

1. Cf. Hébr. iv, 15 ; v, 7.

2. Cf. I, 414-438.

3. μὴ εἰσελθεῖν [με] ε. π. Cf. p. 561, n. 3.

4. Au v. 40, il dépend de la source primitive ; au v. 46, il dépend de Marc.

5. Mc. 35. καὶ προελθὼν μικρὸν ἔπιπτεν ἐπὶ τῆς γῆς (Mt. 39. ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ). Lc. 41. καὶ αὐτὸς ἀπεσπάσθη ἀπ' αὐτῶν ὡσεὶ λίθου βολήν, καὶ θεὶς τὰ γόνατα (cf. Act. vii, 60 ; ix, 40, etc.) προσηύχετο 42. λέγων.

6. B. Weiss, *Lk.* 645. Cf. Act. xxi, 1.

7. Pour le « jet de pierre », cf. Gen. xxi, 16 (LXX) : ὡσεὶ τόξου βολήν.

8. Cf. Holtzmann, 175.

la découverte du tombeau vide par des femmes qui n'en ont point parlé [1].

Le Sauveur se jette la face contre terre, et même, d'après Marc, il se prosterne plusieurs fois, demandant que l'heure des tourments et de la mort ne l'atteigne pas, s'il est possible [2]. L'heure dont parle Marc signifie la même chose que la coupe dans la prière de Jésus : « Que cette coupe s'éloigne de moi ! [3] » Mais il y a double emploi de la formule d'introduction avec la formule de prière. Ne serait-ce pas que la première vient de source, et que la seconde, qui est parallèle à la coupe de la nouvelle alliance [4], appartient, comme le développement paulinien de la cène eucharistique, au rédacteur du second Evangile ?

Les variantes relativement considérables que présente la formule de prière dans les trois Synoptiques montrent que la tradition s'attachait plutôt au sens qu'à la lettre des paroles. Cette liberté de rédaction a déjà été constatée pour l'Oraison dominicale, aussi bien que pour les formules de l'institution eucharistique. D'après Marc, Jésus dit trois fois : « Abba, Père, tout est possible pour toi ; éloigne de moi cette coupe ; néanmoins ce n'est pas ce que je veux, mais ce que tu veux » qui s'accomplira, qui doit s'accomplir. Jésus est censé avoir présente à l'esprit la coupe qu'il présentait tout à l'heure à ses disciples comme mémorial de sa mort. Il ne l'a pas bue encore, cette coupe de la passion, et maintenant qu'elle s'approche, il voudrait bien qu'elle s'éloignât, si ce pouvait être la volonté du Père.

Cette prière si touchante, si profondément humaine et si admirable de résignation, ne laisse pas d'être significative en ce qui regarde la christologie de l'évangéliste. Elle n'est guère intelligible si l'on suppose dans l'intelligence de Jésus prosterné la vision claire et directe du décret providentiel qui le destine à la mort. N'est-ce point violenter le texte que d'interpréter la demande du Sauveur comme une sorte de distraction involontaire de sa nature humaine ? N'est-il pas évident que l'âme de Jésus à passé tout entière dans

1. Mc. XVI, 1-8.

2. V. 35. καὶ προσηύχετο ἵνα εἰ δυνατόν ἐστιν παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα. Les imparfaits ἔπιπτεν (p. 562, n. 5), προσηύχετο. marquent la répétition et la continuité des actes.

3. V. 36. καὶ ἔλεγεν · ἀββᾶ ὁ πατήρ, πάντα δυνατά σοι · παρένεγκε τὸ ποτήριον τοῦτο ἀπ' ἐμοῦ · ἀλλ' οὐ τί ἐγὼ θέλω ἀλλὰ τί σύ.

4. V. 24 ; *supr.* 521, n. 3.

cette supplication, et que, si la nature inférieure demande la vie, c'est la nature supérieure qui se soumet d'avance à la volonté du Père, supposé que cette volonté ait décidé la mort sans appel? Selon Marc, Jésus demande et il obtient la grâce d'accomplir sans défaillance le sacrifice exigé par sa vocation. Sa prière est une prière véritable, non une contemplation des décrets divins, censée interrompue par les réclamations de la nature qui ne veut pas mourir.

Les divers éléments qui sont entrés dans la prière du Christ n'en sont pas moins reconnaissables. Marc y introduit d'abord le mot araméen *abba* « père », suivi de sa traduction grecque, conformément à l'usage des communautés primitives, où *abba* était comme une sorte de terme sacramentel que l'on faisait suivre du mot « père », au vocatif [1]; la demande conditionnelle répète en discours direct l'indication de la source [2]; la coupe de mort vient de Paul et de la cène eucharistique; la soumission à la volonté du Père est un article de l'Oraison dominicale [3]. Il n'est pas nécessaire que Pierre, Jacques et Jean aient entendu ces paroles à Gethsémani pour que Marc ait pu les écrire.

Matthieu n'annonce pas, comme Marc, l'objet de la prière avant d'en donner la formule. Néanmoins l'espèce de surcharge que présente à cet égard le second Évangile ne laisse pas d'avoir influencé le premier. En effet, au lieu d'écrire : « Éloigne de moi cette coupe », le rédacteur a écrit : « Que cette coupe passe loin de moi [4]! » Il emploie, en parlant de « la coupe », le verbe dont Marc s'est servi en parlant de « l'heure » ; mais l'association est moins naturelle, et le verbe « passer » convient à la métaphore de « l'heure », le verbe « emporter [5] » à celle de la coupe. De même la formule : « s'il est possible », au lieu de : « Tout est possible pour toi », est un écho de Marc : « Il priait que, s'il était possible, cette heure passât loin de lui [6]. » Par une sorte de compensation, le rédacteur du premier Évangile donne encore une formule de prière après le

1. Cf. Rom. viii, 15 ; Gal. iv, 6.
2. V. 35 (p. 563, n. 2).
3. Mt. vi, 10 (cf. Mc. iii, 35) ; I, 693.
4. V. 39. πάτερ μου (noter la substitution de cette formule aux mots pauliniens : ἀββᾶ ὁ πατήρ, εἰ δυνατόν ἐστιν, παρελθάτω ἀπ' ἐμοῦ τὸ ποτήριον τοῦτο· πλὴν οὐχ ὡς ἐγὼ θέλω ἀλλ' ὡς σύ.
5. Cf. p. 563, n. 3.
6. Cf. p. 563, n. 2.

second départ de Jésus. L'idée restant la même, la première formule est retournée de telle sorte que Jésus ne demande plus expressément que la coupe lui soit épargnée, mais se déclare, en termes très explicites, prêt à la boire, si telle est la volonté du Père [1]. Les mots : « Que ta volonté soit faite », semblent être une réminiscence tout à fait précise de l'Oraison dominicale, dont l'influence a dû s'exercer pareillement sur Luc, et le rappel de la coupe ne permet guère de supposer que Matthieu aurait pris cette seconde formule dans une source antérieure à Marc. Quoi qu'il en soit, la résignation de Jésus ne pouvant trouver une expression plus complète, l'évangéliste s'est abstenu d'indiquer une autre formule de prière pour la troisième reprise.

L'unique formule de Luc présente quelques variantes dans la tradition du texte ; d'après quelques-uns [2], elle comprend d'abord une demande exprimée en forme de désir : « Père, si tu voulais éloigner cette coupe de moi [3] ! » La phrase ne se termine pas, et l'on dit [4] que le souhait de celui qui prie est dominé par le sentiment d'abandon complet à la volonté divine, qui se traduit dans la seconde partie de la prière : « Néanmoins que ce ne soit pas ma volonté qui se fasse, mais la tienne [5]. » La réticence est peu naturelle [6], et tout invite à penser que Luc à voulu écrire : « S'il te plaît, éloigne de moi ce calice. » Si la seconde partie de la prière est originale

1. V. 42. πάτερ μου, εἰ οὐ δύναται τοῦτο (D ajoute τὸ ποτήριον avant, EF etc. après τοῦτο) παρελθεῖν ἐὰν μὴ αὐτὸ πίω, γενηθήτω τό θέλημά σου.

2. ℵL etc.

3. V. 42. πάτερ, εἰ βούλει παρενέγκαι (BD etc., παρένεγκε ; A etc. παρενεγκεῖν) τοῦτο τὸ ποτήριον ἀπ' ἐμοῦ. D, mss. lat. ont, après l'invocation : « Père », la seconde partie de la prière : « Que ta volonté » etc. (en omettant πλήν), et amènent en dernier lieu : « Si tu veux » etc. Cette divergence pourrait faire soupçonner que le texte primitif de Luc n'avait pas l'acte formel de résignation : « Que ta volonté se fasse » ; en effet, εἰ βούλει semble vouloir représenter cette seconde partie de la prière dans Marc, et se trouve maintenant la doubler inutilement.

4. J. Weiss, *Lk.* 629.

5. πλὴν μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω (D etc. γενέσθω). Cf. Mt. 39, 42 (*supr.* p. 564, n. 4, et *supr.* n. 1), dont l'influence pourrait s'être exercée sur ce passage (*supr.* n. 3).

6. B. Weiss, *Lk.* 646, observe fort justement que le cas est différent de xix, 42 ; il pense aussi que παρενέγκαι, dans ℵL, représente l'impératif et non l'infinitif ; ℵ (avec AC etc.) a, en effet, παρενέγκαι dans Mc. 36, où il ne peut être qu'un impératif.

dans Luc, elle paraît avoir été influencée par Matthieu, ou par la forme de l'Oraison dominicale qu'on trouve dans le premier Évangile. On a pu voir déjà que cette dernière hypothèse[1] n'aurait rien d'invraisemblable en soi.

Dans la relation de Marc et de Matthieu, après que Jésus a prié une première fois, il revient vers les trois disciples et les trouve endormis. On dit que les apôtres étaient fatigués de corps et d'esprit : les émotions de la soirée, les prévisions et les avertissements de Jésus, qu'ils n'avaient compris qu'à demi, au lieu de les exciter et de les tenir en éveil, leur auraient laissé plutôt une impression de pesante tristesse ; la vue du trouble ou était leur Maître n'aurait pu les tirer de leur abattement physique et moral ; le sommeil n'aurait pas tardé à les prendre[2]. Jésus les appelle, s'adressant directement à Pierre, dont il avait droit d'attendre un intérêt plus vif à sa douleur : « Simon, tu dors![3] » L'emploi du nom de Simon n'est pas sans signification, mais il convient de n'en pas exagérer la portée[4]. Jésus et ses disciples n'avaient pas cessé d'employer ordinairement ce nom, que celui de Pierre n'éclipsa qu'après la résurrection du Sauveur et dans la tradition chrétienne, lorsque Simon fut réellement devenu la pierre fondamentale de l'Église.

Comme cette mise en scène du second Évangile est due au rédacteur, on est fondé à soupçonner qu'il a voulu signaler encore une fois la profonde inintelligence et l'apathie des disciples devant le mystère de la passion qui venait de leur être de nouveau révélé par Jésus dans la prière de Gethsémani : il semble que la tradition s'était intéressée d'abord à la suprême tentation du Christ, et que c'est Marc le premier qui a présenté sous un jour défavorable l'attitude des grands apôtres, surtout du prince des apôtres, en cette occurrence, comme il a fait déjà en d'autres occasions, notamment pour la confession de Pierre et pour la transfiguration du Christ. Marc n'entre pas dans les explications que les commentateurs, après Luc[5], ont voulu trouver au sommeil des apôtres : il

1. Admise par B. Weiss, *loc. cit.* Cf. *supr.* p. 565, n. 3.
2. Mc. 37. καὶ ἔρχεται καὶ εὑρίσκει αὐτοὺς καθεύδοντας.
3. καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ· Σίμων, καθεύδεις ;
4. Cf. B. Weiss, *Mk.* 218 ; et *supr.* p. 552, le commentaire de Lc. xxii, 31.
5. V. 45. καὶ ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς, ἐλθὼν πρὸς τοὺς μαθητὰς εὗρεν κοιμωμένους αὐτοὺς ἀπὸ τῆς λύπης.

se contente de montrer ceux-ci dormant pendant que Jésus prie, et incapables de trouver un mot d'excuse valable quand leur Maître en vient à leur reprocher une insouciance qui, dans les conditions indiquées par l'évangéliste, serait véritablement inconcevable.

Le rédacteur du premier Évangile fait adresser le discours à Pierre, mais il omet les paroles : « Simon, tu dors », et au lieu de dire : « Tu n'as pas pu veiller une heure [1] », il emploie le pluriel : « Ainsi, vous n'avez pas pu veiller une heure avec moi ! [2] » Pourquoi Pierre est-il nommé seul, si Jésus parle aux trois disciples ? C'est que l'évangéliste a gardé le préambule de Marc, tout en modifiant le discours qu'il lui empruntait. Pierre est ménagé en ce que le reproche vise maintenant ses compagnons avec lui. En disant que les apôtres n'ont pu veiller une heure en sa société, Jésus ne détermine pas la durée de son absence, mais un temps qu'il avait droit de leur demander. Il est évident néanmoins que sa prière a dû être assez longue. On dirait que Marc a voulu remplir la première veille de la nuit avec la cène, et la deuxième avec la prière de Gethsémani, qui se termine par l'arrestation du Christ.

Jésus recommande à ses trois compagnons de veiller et de prier, afin qu'ils n'entrent pas en tentation : non qu'il les engage à demander à Dieu qu'il leur épargne toute épreuve ; mais il les avertit qu'ils devraient se préparer par la vigilance et la prière à supporter courageusement l'épreuve qu'ils vont traverser. Lorsqu'on se laisse surprendre par le péril, on est exposé à succomber, « car l'esprit est prompt », l'homme qui ne songe pas aux dangers qui l'attendent est tout disposé, du moins le croit-il, à faire son devoir ; « mais la chair est faible », l'homme a un corps fragile, et de ce côté, il est sujet à toutes sortes de défaillances, impressions de fatigue, de terreur, de crainte, qui le désarment, quand arrive l'occasion de faire face au danger et de montrer son courage [3]. Luc omet la réflexion

1. Mc. 37. οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγόρησαι ;

2. Mt. 40. καὶ λέγει τῷ Πέτρῳ · οὕτως οὐκ ἰσχύσατε μ. ὥ. γ. μετ' ἐμοῦ ; Cf. v. 38, *supr.* p. 561, n. 2.

3. V. 38. γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε (Mt. 41. εἰσέλθητε) εἰς πειρασμόν · τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής. Cf. Rom. v, 6 ; I Cor. viii, 10 ; II Cor. viii, 11. Les rapports d'expression avec Paul sont assez frappants ; il ne s'agit pas ici de la chair de péché, ni d'infirmité morale, mais de l'échec que la fragilité du corps pourrait faire à la bonne volonté. Cf. Wellhausen, *Mc.* 128.

sur l'esprit et la chair ; il abrège le reproche, et ne retient que l'invitation à prier, en vue de la tentation [1].

Il est à noter que le mot « veiller » se trouve employé par Marc et par Matthieu en deux sens différents, Jésus reprochant d'abord à ses disciples de n'avoir pas veillé, c'est-à-dire de s'être endormis, et les engageant ensuite à être non seulement éveillés, mais vigilants dans la prière. La seconde acception, par son caractère mixte, rattache l'instruction de Jésus à la circonstance du sommeil des apôtres ; mais peut-être y a-t-il quelque artifice dans ce rapport. On pourrait supposer que, dans la source primitive, et selon la réalité de l'histoire, Jésus disait à ses apôtres, avant de se mettre lui-même en prières : « Restez ici », ou bien : « Veillez (au sens propre du mot) et priez pour que *je n'entre* [2] pas en tentation ; car l'esprit est prompt, mais la chair est faible. » La demande de Jésus aurait été transformée en avertissement aux apôtres.

Après cette exhortation, Jésus quitte de nouveau les trois disciples, passe encore un certain temps en prière et revient : les trois disciples étaient encore endormis [3]. Ils n'avaient donc pu arriver à prendre conscience de la situation, et le sommeil les avait encore une fois vaincus. Il est assez curieux que Luc [4] ait anticipé, dans le récit de la transfiguration, ce que dit ici le second Évangile : « Car leurs yeux étaient appesantis [5] », et que Marc reproduise, avec une nuance de sens un peu différente, un trait qu'il a indiqué dans ce même récit de la transfiguration : « Et ils ne savaient que lui répondre [6] ». Pierre est en cause dans les deux cas, sans doute par le fait de l'évangéliste, et ce parallélisme est très significatif. Ici la confusion des apôtres ne vient pas du trouble de l'esprit, mais de ce qu'ils ne trouvent rien à dire pour s'excuser. On ne peut songer à des emprunts faits, avec réflexion, d'un récit ou d'un Évangile à l'autre ; mais il semble que la scène de la transfi-

1. V. 46. καὶ εἶπεν αὐτοῖς · τί καθεύδετε · ἀναστάντες προσεύχεσθε ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν. Cf. *supr.* p. 561, n. 3, et p. 562, n. 3.

2. Cf. *supr.* p. 561.

3. Mc. 39. καὶ πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο τὸν αὐτὸν λόγον εἰπών (D, mss. lat. omettent τ. α. λ. ε.). 40. καὶ πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτοὺς καθεύδοντας. Mt. 41. πάλιν ἐκ δευτέρου ἀπελθὼν προσηύξατο λέγων. *Supr.* p. 565, n. 1.

4. ix, 32 ; *supr.* p. 35.

5. ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι (Mt. βεβαρημένοι).

6. καὶ οὐκ ᾔδεισαν τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ. Cf. ix, 6 ; *supr.* p. 36.

guration et celle de l'agonie se soient associées dans le souvenir traditionnel et dans la pensée des évangélistes, comme les deux extrémités de la gloire et de la douleur que Jésus avait connues avant son trépas. Ainsi s'explique l'influence que les deux récits ont exercée l'un sur l'autre. En disant que les disciples ne savaient que répondre, Marc insinue que Jésus leur a fait le même reproche que la première fois. Matthieu omet ce détail; en revanche, il mentionne expressément le troisième départ de Jésus, que Marc s'est contenté de sous-entendre dans l'indication du retour [1].

Quand Jésus revient pour la troisième fois, l'angoisse de son âme a disparu; il est prêt pour le grand sacrifice et n'a plus besoin que ses amis veillent près de lui pour trouver une consolation dans leur présence. Ils peuvent maintenant dormir et se reposer, puisqu'ils sont incapables de veiller. Le mot du second Évangile : « C'en est assez », paraît devoir être interprété dans ce sens : Jésus n'a plus besoin que ses disciples veillent ou essaient de veiller avec lui, car l'heure qu'il redoutait avant de prier son Père, l'heure où il va être séparé de ses amis, livré à ses ennemis et à la mort, cette heure peut venir, et il a cessé de la craindre [2]. Il n'y a pas lieu de supposer que les paroles du Sauveur contiendraient une sorte d'ironie, comme s'il renonçait à obtenir d'eux le moindre effort [3], ou bien que Jésus leur accorderait la permission de réparer leurs forces, car il aurait besoin pour cela de pouvoir leur garantir un sommeil tranquille. Mais il s'attend, d'un instant à l'autre, au dénouement fatal, et l'on dirait que, pendant qu'il parle, il entend le le bruit de la troupe qui vient le chercher [4]. De là vient que ses premières paroles semblent contredites par les dernières : « Levez-

1. V. 41. καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς. Mt. 44. καὶ ἀφεὶς αὐτοὺς πάλιν ἀπελθὼν προσηύξατο ἐκ τρίτου, τὸν αὐτὸν λόγον εἰπὼν πάλιν (cf. Mc. 39; *supr.* p. 568, n. 3). 45. τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς.

2. Mc. 41. καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα (Ss. « l'heure est venue, la fin est proche ». D, ἀπέχει τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα. Sc. mss. lat. « la fin est proche et l'heure est venue ». Il semble que « la fin » soit une variante de « l'heure »; cf. Lc. xxii, 37, et noter la correspondance singulière de Mc. 41. ἀπέχει, avec Lc. 38. ἱκανόν ἐστιν), ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν. Mt. 45. κ. λ. κ. ἀναπαύεσθε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τ. ἀ. παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν.

3. Holtzmann, 175.

4. B. Weiss, *Mk.* 220.

vous, allons ! Celui qui me livre est tout près[1]. » Il n'a pas fini, que Judas paraît avec les satellites envoyés par le sanhédrin.

Il ne faut pas se dissimuler que les paroles de Jésus manquent de cohésion, et que l'équilibre qu'y introduisent les commentateurs, supposé qu'il soit conforme à la pensée de l'évangéliste, ne laisse pas d'être artificiel. On conçoit que certains auteurs[2] aient voulu faire l'unité du discours en prenant les premières paroles pour une nouvelle question : « Vous dormez encore et vous reposez ? Assez de sommeil ! L'heure est venue » etc. Les impératifs de Marc et de Matthieu ne peuvent s'entendre ainsi, bien qu'ils ne s'accordent pas réellement avec ce qui suit. Ne serait-ce pas que la tradition historique, la source de Marc, ne connaissait comme parole de Jésus que l'invitation : « Dormez maintenant et reposez-vous », qui était frustrée de son effet par l'arrivée de Judas. Le style et les préoccupations de Marc se reconnaissent dans la suite : il veut que « le Fils de l'homme » prédise une dernière fois sa destinée dans l'instant où elle va s'accomplir[3], et qu'il n'ait pas été surpris par la venue du traître. Le « c'est assez » fournit une transition, peu claire d'ailleurs et très insuffisante, entre la donnée primitive et l'addition rédactionnelle ; on est bien tenté d'y reconnaître un écho du « Cela suffit », que Jésus, dans Luc, dit à propos des deux épées qu'on lui présente[4]. Quoi qu'il en soit, la dernière partie du discours appartient à la catégorie des prédictions que l'évangéliste, depuis la confession de Pierre, ne se lasse pas de placer dans la bouche du Sauveur, touchant la nécessité providentielle de sa passion. Luc n'aura pas voulu non plus que le Christ ait été surpris par ceux qui venaient l'arrêter ; mais, au lieu d'emprunter à Marc une prédiction qu'il savait manquer dans les documents plus anciens, et qui pou-

1. Mc. 42. ἐγείρεσθε, ἄγωμεν · ἰδοὺ ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν (Mt. 46. ἐ. ἄ. ἰ. ἤγγικεν ὁ π. μ.).

2. Bleek, Volckmar, *ap.* B. Weiss, *Mk.* 220. Wellhausen, *Mc.* 128, qui admet l'interrogation, supprime, dans Mc. 41, d'après Ss., τὸ λοιπόν, qui l'exclut. Le texte ne peut signifier que : « dormez le reste du temps » ; mais si l'on supprime « le reste », on peut traduire : « vous dormez ? » Dans cette hypothèse. καὶ ἀναπαύεσθε n'a guère plus de raison d'être que τὸ λοιπόν, dont l'authenticité se trouve pourtant garantie par Mt. 45.

3. Cf. Mc. 41 *b*, et viii, 31 ; ix, 12, 31 (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) ; x, 33.

4. Cf. *supr.* p. 569, n. 2.

vait à peine être considérée comme une prédiction, il se sera contenté de terminer le récit par une seconde invitation à prier [1].

Plusieurs commentateurs [2] pensent que Luc a volontairement résumé cette mise en scène tout à fait dramatique, et comme la plupart contestent en même temps l'authenticité des versets concernant l'apparition de l'ange et la sueur de sang, le récit se trouve en effet très réduit. Cependant il est de toute vraisemblance, pour ne pas dire certain, que la forme du récit avec la séparation des trois disciples, les trois prières successives et la conclusion mouvementée qui se trouve dans les deux premiers Évangiles, est due à Marc. D'autre part, il est évident que la triple prière et le triple retour du Sauveur ne viennent pas sans quelque embarras de la narration : les évangélistes voudraient avoir quelque chose à dire sur chaque prière et sur chaque retour, mais leurs renseignements sont insuffisants. Il y a quelque chose de convenu et de systématique dans l'idée du triple départ et du triple retour. L'évangéliste aurait-il voulu faire entendre que Pierre, qui va renier trois fois le Christ, et les deux fils de Zébédée qui vont abandonner leur Maître comme les autres, ont commencé par être insensibles à un triple appel, que Jésus, en présence de sa mort imminente, leur avait adressé pour les associer à sa peine ?

Toujours est-il qu'il a dû exister avant Marc un récit qui n'avait pas les détails où l'on reconnaît la main de cet évangéliste. Dans ce récit, Jésus se séparait de tous les disciples, en leur recommandant de veiller et de prier pour qu'il n'entrât pas en tentation ; lui-même allait faire une longue prière sur le thème indiqué aux disciples et qui est signifié dans Marc : « pour que, s'il était possible, l'heure s'éloignât de lui [3] » ; après avoir prié, Jésus revenait vers ses disciples et les engageait à prendre maintenant du repos ; mais, dans l'instant même arrivait Judas. Il ne faut donc pas se presser de dire que Luc a voulu abréger Marc ; il a plutôt suivi, en la complétant et corrigeant par Marc, une source qui est à la base de Marc lui-même, et sur laquelle cet évangéliste a construit assez gauchement ce qu'il raconte des trois disciples pris à part et de la triple prière

1. *Supr.* p. 568, n. 1.
2. Cf. Holtzmann, 414 ; Wernle, 33, Abbott, *EB.* II, 1772.
3. *Supr.* p. 563, n. 2.

de Jésus. Il ne paraît pas possible de regarder[1] ces additions de Marc comme des souvenirs historiques, empruntés à la prédication de Pierre ; elles s'expliquent beaucoup mieux par les tendances particulières de l'évangéliste.

Les versets de Luc relatifs à la sueur de sang et à l'apparition de l'ange[2] sont-ils authentiques ou non, et représentent-ils une tradition historique ? Seraient-ils seulement, comme le prétendent certains critiques[3], une interpolation pratiquée de fort bonne heure dans le troisième Évangile, pour amplifier, au moyen d'un développement légendaire, la donnée apostolique sur l'agonie du Sauveur ? La question d'authenticité et la question d'historicité sont distinctes, mais connexes. Si le passage n'est pas authentique dans Luc, comme il manque déjà dans Marc et dans Matthieu, il aura plus de chance encore de représenter un développement légendaire sur le thème traditionnel de la tentation du Christ au mont des Oliviers. Par son objet même, il ne se présente pas comme une tradition historique : le narrateur ne suppose pas que les apôtres aient vu l'ange ni sueur de sang.

Au point de vue de la critique interne, on peut trouver que l'harmonie avec le contexte laisse à désirer, bien que le récit paraisse d'abord singulièrement affaibli si on les enlève. La prière du Christ suppose une résignation complète, qui rend inutile l'intervention de l'ange[4] ; celle-ci viendrait mieux après la description de l'agonie[5] ; la reprise[6] : « et se levant après la prière », néglige et l'intervention de l'ange et l'agonie, pour se référer à la prière seule. Le contexte ne réclame donc pas les versets contestés, et de ce chef rien n'exclut l'hypothèse de l'interpolation. Cette hypothèse, néanmoins, ne s'impose pas, si l'on fait abstraction du témoignage externe : le défaut d'équilibre et de cohésion dans le récit pourrait s'expliquer par une combinaison de sources et par

1. J. Weiss, *AE*. 300-301. Cet auteur, qui entend Mc. 41*a* en « ironie amère », regarde les vv. 41 *b*-42 comme une addition du rédacteur.

2. V. 43. ὤφθη δὲ αὐτῷ ἄγγελος ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ἐνισχύων αὐτόν. 44. καὶ γενόμενος ἐν ἀγωνίᾳ ἐκτενέστερον προσηύχετο· καὶ ἐγένετο ὁ ἱδρὼς αὐτοῦ ὡσεὶ θρόμβοι αἵματος καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν.

3. Westcott-Hort, B. Weiss, J. Weiss, etc.

4. B. Weiss, *Lk*. 647.

5. J. Weiss, *Lk*. 629.

6. Cf. *supr*. p. 566, n. 5.

les conditions du travail rédactionnel. La mention du messager céleste ne répugnerait pas à l'esprit de l'évangéliste qui a conduit une foule d'anges à Bethléem, et qui en amènera deux au sépulcre du Christ et à l'ascension [1]; l'on pourrait même se demander s'il n'a pas voulu compenser l'omission des anges qui, dans Marc et dans Matthieu, servent le Christ au désert, par l'assistance d'un ange dans l'épreuve suprême du Messie [2]. Ce qui est dit de la sueur de sang n'est pas plus extraordinaire que ce qu'on lit, dans l'Épître aux Hébreux [3], touchant la prière du Sauveur, et on ne voit pas pourquoi Luc n'aurait pu l'écrire. Il faut avouer seulement que cette addition très colorée, presque violente, contraste passablement avec la sobriété ordinaire de l'évangéliste, surtout dans les récits de la passion.

En ce qui regarde les témoignages externes, la présence de ces versets dans l'Évangile de Luc est attestée par de très anciens Pères, à commencer par saint Justin [4]. On les rencontre dans le manuscrit du Sinaï et chez les témoins qu'on appelle occidentaux [5]. Par contre, ils manquent dans la version syriaque sinaïtique, dans le manuscrit Vatican et les témoins alexandrins ou palestiniens [6]. Un groupe respectable de témoins s'oppose donc à un autre groupe non moins respectable. Aucun de ces groupes ne peut être considéré comme une autorité absolue, et l'absence du passage dans le manuscrit Vatican n'est pas un argument plus décisif contre l'authenticité, que le suffrage des témoins occidentaux n'est un argument décisif en sa faveur. L'omission volontaire pourrait s'expliquer aussi bien que l'addition. Sans doute la spéculation chrétienne s'est exercée sur la scène de Gethsémani, et pourrait avoir produit l'addition. Mais on comprendrait aussi que le sens chrétien ait été

1. Lc. II, 9-15 ; XXIV, 4 ; Act. I, 10.
2. Cf. I, 414, 426.
3. V, 7, *supr. cit.*
4. *Dial.* 103 (cf. I, 34, 40). De même Irénée, Hippolyte, etc.
5. D, mss. lat. Sc. etc.
6. Ss. AB etc. Hilaire, *De Trin.* X, 41 : « Nec sane ignorandum a vobis est et in graecis et in latinis codicibus complurimis vel de adveniente angelo vel de sudore sanguinis nil scriptum reperiri. » Jérome, *Adv. Pel.* II : « In quibusdam exemplaribus tam graecis quam latinis invenitur scribente Luca : *Apparuit illi angelus* etc. » Pas de citations dans Clément d'Alexandrie, Origène, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse.

choqué de voir le Fils de Dieu secouru moralement par un ange, et physiquement anéanti devant la perspective de sa mort[1]. Que de tels scrupules aient été particulièrement sentis à Alexandrie, et que, l'intérêt de controverse aidant, ils aient abouti à la suppression des versets suspects dans les exemplaires de plusieurs Églises, et pendant un assez long temps, c'est une hypothèse non moins aisée à admettre que celle d'une interpolation. On peut donc hésiter à trancher ce problème dans un sens ou dans l'autre.

La considération du style et l'emploi d'expressions qui appartiennent en propre à Luc[2] rendent peut-être plus probable l'hypothèse de l'authenticité[3]. Dans ce cas, il conviendrait de supposer que l'évangéliste avait écrit d'abord : « Et se mettant à genoux, il pria, disant : « Père, si tu veux, éloigne de moi cette coupe. » Et il lui apparut un ange du ciel » etc. Les mots : « Cependant, que ce ne soit pas ma volonté, mais la tienne qui se fasse », auraient été importés dans Luc, d'après Matthieu, par les recenseurs qui ont cru devoir éliminer l'ange et la sueur de sang, et ils seraient entrés, par l'influence de ce texte corrigé, dans la tradition occidentale et dans le texte commun[4]. L'économie du récit primitif aurait été assez satisfaisante : Jésus est soumis à la volonté de son Père, mais il demande que le calice de mort lui soit épargné. Le narrateur est préoccupé de la suprême épreuve du Christ, et il introduit, soit de lui-même, soit d'après une tradition particulière, l'ange qui réconforte physiquement et moralement le Sauveur ; la prolongation et l'intensité de la prière remplacent et compensent même avantageusement la triple prière et les allées et venues du Christ dans Marc. Le défaut d'équilibre qui peut subsister dans l'ensemble vient de ce que le rédacteur n'a pas réussi à fondre les trois éléments de son récit, à savoir la relation primitive, dont il dépend aussi bien que Marc, celle de Marc, dont il ne laisse pas de s'inspirer, et les données concernant l'ange et la sueur de sang, qui complètent, dans sa pensée, ce qu'il a raconté plus haut de la tentation du Christ. Il ne semble pas qu'on puisse voir[5] dans l'apparition de

1. « Potius credendum est a nonnullis id fuisse deletum quam a quoquam adjunctum. » MALDONAT, I, 574.

2. Cf. ACT. XII, 5 (προσευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη) ; IX, 19.

3. Cf. HOLTZMANN, 414.

4. Cf. *supr.* p. 565, n. 3.

5. Avec HOLTZMANN, *loc. cit.*

l'ange comme un écho de la parole rapportée dans le premier Évangile[1] : « Crois-tu que je ne puisse pas prier mon Père et qu'il ne me procure à cette heure plus de mille légions d'anges ? », car cette parole aurait engagé plutôt l'écrivain à éviter qu'à introduire une intervention angélique.

La lutte anticipée de Jésus avec la mort est bien une agonie, comme le dit l'évangéliste ; mais on doit l'entendre d'une profonde impression de terreur[2], d'où résulte la sueur de sang. Le rapport de la sueur avec des gouttes de sang coagulé ne peut pas être une pure métaphore[3], ou une simple ressemblance[4] ; il s'agit d'une véritable sueur de sang, qui est censée produite par l'émotion tragique à laquelle Jésus se trouvait en proie[5]. Ce n'est pas pour rien que l'évangéliste parle ici de sang, et cette sueur mystérieuse, qui est d'ailleurs conçue comme réelle, pourrait bien n'être pas sans analogie avec l'eau et le sang que, d'après Jean[6], le côté du Christ verse par l'effet du coup de lance. Peut-être même y pourrait-on voir une sorte de compensation pour ce que Luc trouvait dans Marc[7] touchant le sang de la nouvelle alliance, et que lui-même n'avait pas cru devoir insérer dans le récit de la dernière cène[8]. Il est assez superflu de se demander si la sueur de sang était naturelle ou miraculeuse ; Luc l'aura plutôt regardée comme un phénomène naturel, bien que peu ordinaire ; mais cette circonstance n'exclut pas l'arrière-pensée symbolique[9].

Revenu près des siens, après avoir trouvé dans la prière la force de consommer son sacrifice, Jésus ne peut que leur réitérer le conseil qu'il leur a donné avant de les quitter[10]. Bien qu'il emprunte ces

1. Mt. xxvi, 53.
2. Cf. Field, 77.
3. Holtzmann, *loc. cit.*, compare l'expression « larmes de sang ».
4. Divers, *ap.* B. Weiss, *Lk.* 647.
5. Cf. Schanz, *Lk.* 525.
6. xix, 34.
7. xiv, 24.
8. Cf. *supr.* p. 528.
9. Beaucoup de commentateurs raisonnent encore comme Maldonat, *loc. cit.*) : « Quod ergo sanguinem Christus sudaverit, etsi sunt qui miraculo ac praeter naturam factum putent, tum etiam mysterio quodam, ut totum ejus corpus, quod est Ecclesia, ipsius sanguine perfundi videretur, potius tamen naturalem sudorem fuisse arbitror. »
10. Cf. *supr.* p. 561, n. 3, et p. 568, n. 1.

données à une tradition qui concevait, ainsi que l'Épître aux Hébreux[1], la scène de Gethsémani, comme le préambule de la suprême tentation du Christ, à savoir la mort, et que lui-même ne laisse pas de l'entendre ainsi, jusqu'à un certain point, supposant que Satan, « la puissance des ténèbres[2] », organise la passion de Jésus, il ne parle pourtant de tentation que par rapport aux disciples, ainsi qu'il a fait dès le commencement. L'idée de la tentation du Christ appartient donc plutôt à sa source qu'à lui-même. La recommandation apparaît comme superflue, puisque Judas se présente aussitôt. Mais on a vu[3] pourquoi l'invitation à veiller prend ici la place de l'invitation à dormir, qui se lit dans Marc, et qui doit venir de la source primitive.

Marc, xiv, 43. Et aussitôt, comme il parlait encore, arriva Judas, l'un des Douze, et avec lui une troupe (armée) d'épées et de bâtons, qu'avaient envoyée les chefs des prêtres, les scribes et les anciens. 44. Et celui qui le livrait leur avait donné un signal, disant : « Celui que je baiserai, c'est lui. Saisissez-le et emmenez-le sous bonne garde. » 45. Et dès qu'il fut arrivé, il s'approcha et lui dit : « Maître ! » et il le baisa. 46. Et eux mirent la main sur lui (Jésus) et le saisirent.

Matth. xxvi, 47. Et comme il parlait encore, survint Judas, l'un des Douze, et avec lui une troupe nombreuse (armée) d'épées et de bâtons, qu'avaient envoyée les chefs des prêtres et les anciens du peuple. 48. Et celui qui le livrait leur donna un signe, disant : « Celui que je baiserai, c'est lui. Saisissez-le. » 49. Et s'approchant aussitôt de Jésus, il dit : « Salut, Maître ! » et il le baisa. 50. Et Jésus lui dit : « Ami, pourquoi es-tu là ? » S'étant alors approchés, ils mirent la main sur Jésus et le saisirent.

Luc, xxii, 47. Comme il parlait encore, survint une troupe, et celui qu'on appelait Judas, un des Douze, les précédait, et il s'approcha de Jésus pour le baiser. 48. Et Jésus lui dit : « Judas, c'est par un baiser que tu livres le Fils de l'homme ! »

1. *Supr. cit.* p. 562, n. 1.
2. *Infr.* v. 53.
3. *Supr.* p. 570.

Jésus parlait encore aux trois disciples, si l'on prend en rigueur la mise en scène des deux premiers Évangiles, mais en réalité à tous ceux qui l'avaient accompagné à Gethsémani, comme le supposent Luc et la suite du récit dans Marc et dans Matthieu, lorsque Judas parut avec la troupe qu'il conduisait. Les onze disciples sont censés réunis autour de leur Maître, comme si tout ce qui concerne la séparation des trois grands apôtres était surajouté au récit précédent. On pourrait se demander à quel moment Judas s'était séparé du groupe apostolique, et il semble que la tradition l'ait ignoré. Le quatrième Évangile a voulu le savoir; il raconte même comment Judas partit, quelque temps avant le Sauveur lui-même, et sur son ordre, de la maison où Jésus avait pris son dernier repas, les autres disciples s'étant imaginés qu'il avait quelque affaire dehors [1]. Vu l'obscurité qui règne sur les circonstances historiques du dernier repas, on ne saurait dire si Judas, supposé qu'il y ait assisté, a quitté le groupe des apôtres en sortant de la maison, ou sur le chemin de Gethsémani, ou lorsque Jésus y était arrivé déjà avec ses disciples. Il est très possible qu'on ne se soit pas aperçu de sa disparition, et que l'on n'ait pu dire à quel moment elle s'était produite. Le récit débute comme si l'arrivée du traître avait été une surprise pour les apôtres fidèles et pour Jésus lui-même; on présente Judas au lecteur comme s'il n'avait pas encore été question de sa félonie [2]. Les apôtres n'ont connu que le fait de la trahison : ce que l'on raconte des préliminaires a été déduit du fait, en vue de son explication historique ou de son commentaire théologique.

Les chefs des prêtres, avertis par le disciple infidèle, s'étaient empressés de saisir l'occasion qui s'offrait, et avaient réuni une troupe de gens qui devaient s'emparer de Jésus. Jean [3] dit qu'il y avait avec eux une cohorte romaine, mais c'est pour donner plus de relief à

1. Jn. xiii, 27-30. Cf. *QÉ*. 728-732.

2. Mc. 43. καὶ εὐθὺς ἔτι αὐτοῦ λαλοῦντος παραγίνεται [ὁ] Ἰούδας [ὁ Ἰσκαριώτης] (ℵB. etc. Ss. omettent ὁ Ἰσκ.; ℵ CD etc. omettent l'article devant Ἰούδας) εἷς τῶν δώδεκα, καί μετ' αὐτοῦ ὄχλος μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ τῶν πρεσβυτέρων. Mt. 47. καὶ ἔτι α. λ., ἰδοὺ Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα ἦλθεν, καὶ μ. α. ὄ. πολὺς μετὰ μ. κ. ξ. ἀπὸ τ. ἀ. καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. Lc. 47. ἔτι α. λ. ἰδοὺ ὄχλος (D, Ss. Sc. πολύς) καὶ ὁ λεγομενος Ἰούδας εἷς τῶν δώδεκα προήρχετο αὐτούς.

3. xviii, 3.

une scène où semblait apparaître la faiblesse du Christ, et où l'évangéliste veut, au contraire, montrer sa puissance[1]. Il paraît évident que les membres du sanhédrin ne se sont pas concertés avec Pilate pour l'arrestation de Jésus. Selon les deux premiers Évangiles, la troupe était armée d'épées et de bâtons. L'on savait que Jésus était accompagné d'un certain nombre de personnes, et l'on craignait qu'il n'y eût résistance. Luc dit simplement qu'une troupe se présenta, et que Judas la conduisait, sans parler de sa composition, ni de ses armes, ni de ceux qui l'avaient envoyée. Mais c'est qu'il se réserve de faire apostropher plus loin par Jésus les membres du sanhédrin[2], comme s'ils étaient venus avec la troupe. Il ne pouvait pas dire que les sanhédristes avaient envoyé une troupe à laquelle ils se joignaient eux-mêmes. Jésus, dans le discours qu'il leur adressera, parlera des épées et des bâtons comme il fait dans Marc et dans Matthieu.

Il est donc très probable que la source primitive signalait la venue inopinée de Judas avec une troupe armée d'épées et de bâtons, que les chefs des prêtres avaient envoyée. Cette dernière circonstance allait de soi, puisque Jésus tombe aux mains de Caïphe, et qu'il est déféré au tribunal de Pilate par le sanhédrin. Mais on ne doit pas se hâter de conclure que l'arrestation avait été décidée par cette assemblée; elle a pu être machinée seulement par le grand prêtre et les membres les plus influents du grand conseil. Il ne paraît pas non plus certain, bien qu'on l'admette communément, que la troupe conduite par Judas ait été composée de gardes du temple[3]. Ce n'était pas une troupe régulière, mais une « foule »[4]; elle n'était pas pourvue d'armes comme une milice ordinaire, mais on dirait qu'elle avait été munie, au hasard et pour la circonstance, d'épées et de bâtons; elle n'accomplissait pas une opération de police, mais une sorte d'enlèvement; elle n'était pas commandée par un officier du temple, mais bien plutôt par le serviteur du grand prêtre[5], qui paraît en être le personnage le plus important, et dont on dit qu'il eut l'oreille coupée; c'était donc vraisemblablement un

1. Cf. *QÉ*. 821-824.
2. Vv. 52-53.
3. Cf. Brandt, 4; Holtzmann, 101.
4. ὄχλος. Cf. *supr*. p. 577, n. 2.
5. Brandt, *loc. cit*.

groupe d'individus ramassés en hâte parmi les valets du grand prêtre et le personnel inférieur du temple. Mais les évangélistes sont préoccupés de mettre tout d'abord en cause le sanhédrin, à qui ils veulent faire porter la responsabilité principale dans le jugement et la condamnation du Christ.

Luc dit que Judas s'approcha de Jésus pour le baiser [1] ; il évite probablement de dire en propres termes que le baiser fut donné, et il n'insiste pas sur la circonstance du signe convenu, qui a été mise en relief par Marc et, d'après lui, par le rédacteur du premier Évangile. Pour faire connaître Jésus à la troupe qu'il conduisait, Judas, qui n'aurait pas osé le lui désigner autrement, s'approcha pour le baiser. C'est à ce signe que les satellites le reconnurent, et Marc ne veut pas dire autre chose, ou du moins ce qu'il dit de plus n'est qu'une conjecture tirée du fait lui-même [2], et qui n'était pas indiquée dans la source primitive. Les apôtres ont vu Judas baiser leur maître, mais aucun n'a pu savoir si le baiser était un signal expressément convenu d'avance. Marc l'affirme, par induction, parce qu'une entente de ce genre lui a semblé naturelle, bien qu'on puisse ne la trouver pas indispensable. La recommandation de Judas sur les précautions à prendre est pareillement tirée des circonstances. Si le traître n'a pas dit cela, il a dû dire quelque chose d'équivalent. On s'est demandé si le baiser que Judas donna au Sauveur [3] n'aurait pas été un baiser de la main [4], témoignage de respect que les disciples des docteurs juifs rendraient communément à leur maître, non le baiser du visage, signe d'amitié qui, dans la circonstance, et nonobstant la perversité de Judas, semble dépasser les limites possibles de l'odieux. Cependant le langage des évan-

1. καὶ ἤγγισεν τῷ Ἰησοῦ φιλῆσαι αὐτόν. D et quelques autres témoins ajoutent à Lc. 47 le contenu de Mt. 48 (Mc. 44).

2. Mc. 44. δεδώκει δὲ ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύσσημον (Mt. 48. σημεῖον. Ss. lit : « Et Judas, le traître leur avait donné » etc.) κτλ. Le v. 44 est comme une glose anticipée, le v. 45 continuant le récit commencé au v. 43.

3. Mc. 45. καὶ ἐλθὼν εὐθὺς (les deux mots ἐλθών et προσέλθων sont omis dans D, mss. lat. ; Ss. omet seulement ἐλθών, comme fait Mt. 49 ; mais les deux participes ont leur raison d'être, le premier marquant que Judas, dans le temps même où la troupe apparaît, s'en détache, et le second qu'il vient à Jésus. προσέλθων αὐτῷ λέγει ῥαββεί (cf. IX, 5), καὶ κατεφίλησεν (cf. Tob. VII, 6) αὐτόν. Mt. 49. χαῖρε, ῥαββεί. Cf. II Sam. XX, 9-10.

4. Cf. *E B.* IV, 4253 (Cheyne).

gélistes n'invite pas à entendre ce baiser autrement que dans le reste de la Bible. Judas est censé faire ce qui était de coutume entre Jésus et ses disciples, quand ils le rejoignaient après quelque absence. En cette occasion, Judas n'avait guère que le choix entre deux partis : saluer son maître comme à l'ordinaire, et le désigner ainsi à la bande armée, ou bien mettre le premier la main sur lui pour l'arrêter. On doit croire que le procédé le moins violent était celui qui convenait le mieux au caractère du malheureux apôtre. Luc ne dit pas que Judas ait prononcé une seule parole. On conçoit que les témoins de la scène aient été dans l'impossibilité de se souvenir s'il avait parlé ou non. S'il parla, ce fut pour joindre à son baiser un mot de salutation, et s'il ne dit rien, son baiser signifiait ce que lui font dire Marc et Matthieu.

Dans Marc, la troupe qui accompagnait Judas se saisit immédiatement de Jésus [1], et rien n'est plus conforme à la vraisemblance. Dans Matthieu, Jésus dit d'abord à Judas : « Compagnon, pourquoi es-tu là ? » [2] non pour lui demander ce qu'il vient faire, mais afin de rejeter le témoignage hypocrite de son respect, en lui rappelant le but réel de sa démarche. La réflexion du Sauveur apparaît comme interpolée eu égard à la rédaction de Marc [3]. Luc prête au Christ une exclamation indignée [4], comme s'il repoussait le baiser du traître, et pour signifier que l'acte de Judas désignait Jésus à la troupe venue pour le prendre ; l'exclamation est donc quelque peu empreinte de rhétorique et d'artifice littéraire. Il est évident que les évangélistes interprètent la situation, soit qu'ils tirent les développements de leur propre fond, soit parce que ces développements se

1. V. 46. οἱ δὲ ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ καὶ ἐκράτησαν αὐτόν.

2. V. 50. ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει ; Sur la signification de ἑταῖρε, cf. *supr.* p. 227, n. 1. Beaucoup (Brandt, Holtzmann etc.) ne prennent pas ces paroles comme une interrogation, mais comme une remarque terminée en réticence : « Compagnon, ce pour quoi tu es là, fais-le, sans recourir à cette précaution inutile de salutation hypocrite. » Mais peut-on sous-entendre tant de choses ? L'hypothèse de Schanz, *Mt.* 525 : « Ce pourquoi tu es ici, ne le sais-je pas ? » n'est guère plus naturelle. Régulièrement il faudrait ἐπὶ τί. Mais il ne semble pas que l'échange des pronoms soit inadmissible dans le langage des Évangiles.

3. Mt. 50 *b*. τότε προσελθόντες ἐπέβαλον κτλ., est moins naturel que Mc. οἱ δὲ ἐπέβαλαν κτλ. (*supr.* n. 1) ; mais Matthieu à dû faire une sorte de reprise après la parole de Jésus.

4. V. 48. Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως ;

sont produits naturellement dans les divers échos de la tradition primitive. On n'a pas voulu que l'acte odieux de Judas passât sans blâme. On n'a pas voulu davantage que la résistance des disciples passât sans commentaire, ni l'arrestation de Jésus sans explication tirée des desseins providentiels. Il est certain néanmoins que l'incident fut mené promptement, avec tumulte et violence, sans qu'il y eût beaucoup de place pour la réflexion et les discours.

Marc, xiv, 47. Et l'un des assistants, ayant tiré l'épée, frappa le serviteur du grand prêtre et lui enleva l'oreille.

Matth. xxvi, 51. Et voici qu'un de ceux qui étaient avec Jésus étendant la main, tira son épée, et, frappant le serviteur du grand prêtre, lui coupa l'oreille. 52. Alors Jésus lui dit : « Remets ton épée à sa place. Car tous ceux qui auront pris l'épée périront par l'épée. 53. Ou crois-tu que je ne puisse pas prier mon Père, et qu'il ne me procure à cette heure plus de mille légions d'anges ? 54. Comment donc s'accompliraient les Écritures, selon lesquelles il doit en être ainsi ? »

Luc, xxii, 49. Et ceux qui étaient avec lui, voyant ce qui allait arriver, dirent : « Seigneur, frapperons-nous de l'épée ? » 50. Et l'un d'eux frappa le serviteur du grand-prêtre et lui enleva l'oreille droite. 51. Et Jésus, prenant la parole, dit : « Arrêtez ! » Et touchant l'oreille (de cet homme), il le guérit.

Le rapport des divers incidents qui sont signalés par les Évangiles n'est guère plus facile à établir que l'exactitude matérielle ou même la réalité des paroles qui sont prêtées au Christ. Ce que le Sauveur put dire n'aurait été perçu que très confusément par ses disciples au milieu du tumulte. Les hommes qui accompagnaient Judas ont dû, comme le dit Marc, mettre la main sur Jésus, tout aussitôt qu'il leur eût été désigné par le baiser du traître[1]. Alors un des assistants, d'après Marc, un de ceux qui étaient avec Jésus, d'après

1. *Supr.* p. 580, n. 1.

Matthieu et Luc[1], qui sans doute ont bien compris Marc, Pierre lui-même, d'après Jean, tira son épée, et, visant à la tête le serviteur du grand prêtre, l'individu qui était le chef réel de la bande[2], plutôt que le serviteur du grand prêtre qui aurait été connu pour avoir été blessé dans cette circonstance, lui coupa seulement l'oreille. Luc et Jean[3] disent que c'était l'oreille droite, et le premier ajoute même que Jésus guérit cet homme en le touchant. Certains interprètes ont cru que la guérison dont il s'agit était la guérison instantanée de la plaie, non la restitution de l'oreille. Le texte ne favorise pas ce raccourcissement du miracle, car il est dit que Jésus toucha l'oreille de cet homme, et non la place qu'elle avait occupée[4]. Mais jusqu'à quel point l'évangéliste lui-même s'est-il demandé si c'était la blessure, ou l'oreille qui avait été guérie? Les Synoptiques n'ont pas nommé Pierre comme auteur de l'accident, parce que la tradition et sans doute Pierre lui-même ne savaient pas qui avait porté le coup. On répétait que l'individu avait été blessé, mais il aurait été difficile de dire par qui, vu que les apôtres avaient au moins deux épées, et que les coups avaient dû être échangés à l'aventure, dans une demi-obscurité, sinon tout à fait dans les ténèbres. L'auteur du quatrième Évangile, qui a pourvu d'un nom le serviteur blessé, n'était pas embarrassé pour désigner l'apôtre qui l'avait frappé : Pierre était tout indiqué pour un acte de ce genre[5]. On ne voit pas comment Jean aurait pu être mieux instruit que ses devanciers, ni pourquoi Marc aurait substitué une donnée

1. Mc. 47. εἷς δέ τις (ℵAL etc. omettent τις) τῶν παρεστηκότων (il n'est guère possible d'admettre, avec B. Weiss, *Mk.* 221, que ces assistants soient les trois disciples mentionnés v. 33) σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἔπαισεν τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως καὶ ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτάριον. Mt. 51. καὶ ἰδοὺ εἷς τῶν μετὰ Ἰησοῦ (Ss. : « un des disciples de Jésus ») ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπέσπασεν τὴν μάχαιραν αὐτοῦ καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τ. ἀ. ἀφεῖλεν αὐτοῦ τὸ ὠτίον. Lc. 49. ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν (Ss. « ses disciples ») τὸ ἐσόμενον εἶπαν· κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ ; 50. καὶ ἐπάταξεν εἷς τις ἐξ αὐτῶν τοῦ ἀρχιερέως τὸν δοῦλον καὶ ἀφεῖλεν τὸ οὖς αὐτοῦ τὸ δεξιόν.

2. Brandt, 4.

3. xviii, 10 ; *QÉ.* 825.

4. V. 51. καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ἴασατο αὐτόν. D (mss. lat.) καὶ ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἥψατο αὐτοῦ, καὶ ἀπεκατεστάθη τὸ οὖς αὐτοῦ. Deux mss. latins transportent cette notice après le v. 53. Il paraît néanmoins risqué de supposer avec J. Weiss, *Lk.* 631, que Lc. 50, 51 *b* serait une glose suggérée par Mt. 51. Cf. B. Weiss, *Lk.* 651.

5. Cf. *QÉ.* pp. 825-826.

vague à une donnée précise de la tradition apostolique. Il est arbitraire de supposer que le rédacteur du second Évangile et Matthieu auraient évité de nommer Pierre[1], afin de ne pas le compromettre, car il était mort quand le second Évangile fut écrit ; ou pour ménager la réputation de l'apôtre, car Marc a raconté le reniement, qui est un acte pour le moins aussi répréhensible ; ou pour ne pas montrer un disciple de Jésus en révolte contre les pouvoirs établis, car il ne s'agit pas ici, dans la pensée de l'évangéliste, d'une action judiciaire de l'autorité romaine, mais d'un coup de main préparé par les chefs religieux du judaïsme.

L'incident de l'oreille coupée se trouve maintenant isolé dans Marc : rien ne l'explique, et l'on n'en voit pas les conséquences. Sans y faire attention, Jésus parle à ceux qui l'ont arrêté, comme s'ils étaient tout disposés à l'entendre, et il n'est plus question des disciples que pour signaler leur fuite, dont on ne donne pas la raison. Si le serviteur du grand prêtre a eu l'oreille coupée, c'est qu'il y eut bagarre après que les hommes amenés par Judas se furent emparés de Jésus. Les apôtres ont voulu le défendre, soit qu'ils aient consulté leur Maître, comme le dit Luc, soit qu'ils aient cédé à un premier mouvement. Mais comme ils n'étaient ni assez nombreux, ni assez bien armés, ils n'ont réussi qu'à couper une oreille, et le combat s'est robablement terminé, soit par l'ordre de Jésus, comme le dit encore Luc, soit plutôt parce que les apôtres perdirent courage ou virent l'inutilité de leur effort[2]. La conclusion fut que les amis de Jésus s'enfuirent tous, le laissant aux mains de la bande qui l'était venue chercher[3]. Le discours que Marc prête au Sauveur a pris la place d'indications concernant la mêlée qui se produisit entre l'arrestation de Jésus et la fuite des disciples.

MARC, XIV, 48. Et prenant la parole, Jésus leur dit : « Vous êtes venus, comme pour un voleur, avec des épées et des bâtons, vous saisir de moi. 49. Tous les

MATTH. XXVI, 55. A ce moment, Jésus dit à la foule : « Vous êtes venus, comme pour un voleur, avec des épées et des bâtons, vous saisir de moi. Tous les

LUC, XXII, 52. Et Jésus dit à ceux qui étaient venus pour le (prendre), chefs des prêtres, capitaines du temple, et anciens : « Vous êtes venus,

1. SCHANZ, *Mt.* 525.
2. Cf. BRANDT, 10.
3. MC. 50. καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες. MT. 56 *b*. τότε οἱ μαθηταὶ πάντες ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον.

jours, j'étais parmi vous, enseignant dans le temple, et vous ne m'avez pas pris. Mais c'est pour que les Écritures soient accomplies. » 50. Et le laissant, (les disciples) s'enfuirent tous.

jours, j'étais assis dans le temple, enseignant, et vous ne m'avez pas pris. » 56. Et tout cela arriva pour que les Écritures des prophètes fussent accomplies. Alors tous les disciples, le laissant, prirent la fuite.

comme pour un voleur, avec des épées et des bâtons. 53. Quand j'étais tous les jours avec vous dans le temple, vous n'avez pas porté la main sur moi. Mais c'est ici votre heure et la puissance des ténèbres. »

Dans le discours que Marc fait adresser par Jésus à ceux qui sont venus pour l'arrêter, le Sauveur leur reproche d'être venus le prendre comme un voleur, alors qu'il leur eût été facile de le saisir dans le temple ; mais c'est, ajoute-t-il, afin que les Écritures soient accomplies [1]. Le rappel de cet enseignement quotidien, qui paraît avoir duré un certain temps, ne semble pas en rapport avec le détail des jours indiqués par le dernier rédacteur, mais plutôt avec l'indication générale que Luc seul a retenue [2]. L'allusion suppose plus de deux ou trois jours de prédication hiérosolymitaine. Pour que les Écritures soient mieux accomplies par cet enlèvement nocturne que par une simple arrestation dans le temple, il faut que le rédacteur de ce passage n'ait pas songé seulement à des prophéties concernant la passion, mais à quelque endroit de l'Écriture où il voyait le Messie comparé à un malfaiteur. On peut croire qu'il s'agit du texte d'Isaïe [3], cité plus haut par Luc [4].

Le discours du Sauveur est mal ajusté à son cadre, et peu conforme à la vraisemblance [5] ; il serait mieux adressé aux chefs du sanhédrin qu'à la valetaille que ceux-ci avaient envoyée pour prendre Jésus, et Matthieu et Luc l'ont bien senti, le premier remplaçant l'assertion : « J'étais parmi vous enseignant », par :

1. V. 48. ὡς (D omet ὡς) ἐπὶ λῃστὴν ἐξήλθατε μετὰ μαχαιρῶν καὶ ξύλων (ce trait du discours paraît emprunté au récit, v. 43) συλλαβεῖν με. 49. καθ'ἡμέραν ἤμην πρὸς ὑμᾶς ἐν τῷ ἱερῷ διδάσκων (Mt. 55. καθ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ ἐκαθεζόμην διδάσκων), καὶ οὐκ ἐκρατήσατέ με· ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί.

2. Mc. xi, 18 *b*-19 ; Lc. xix, 47-48 ; xxi, 37-38 ; *supr*. pp. 280, 456.

3. liii, 12.

4. xxii, 37 ; *supr*. p. 555.

5. Cf. Brandt, 6-9.

« J'étais assis enseignant [1] », et le second amenant les chefs du sacerdoce, les stratèges et les anciens, sur le mont des Oliviers, pour recevoir l'apostrophe du Sauveur [2]. Jean [3] s'en est inspiré pour la réponse du Christ à l'interrogatoire du grand prêtre. Entre le coup d'épée qui a enlevé une oreille au serviteur de Caïphe, et la fuite des apôtres, ce discours n'explique ni pourquoi le coup d'épée n'est pas vengé aussitôt sur le groupe des disciples, ni pourquoi ceux-ci abandonnent leur Maître : c'est une réflexion théologique sur l'incident, et cette réflexion se superpose à la donnée d'histoire d'après laquelle les autorités juives ont évité une arrestation publique par crainte du peuple ; cette leçon n'aurait pas été à sa place dans le jardin de Gethsémani, mais elle a été mise dans le récit pour l'instruction du lecteur. Dans la réalité, les satellites ne se sont pas arrêtés pour entendre la réflexion de Jésus, et celle-ci n'a pas été comme un congé donné aux disciples. Les disciples se sont enfuis parce que leur essai de résistance a été aussitôt réprimé par une troupe plus forte qu'eux.

Le rédacteur du premier Évangile a placé, après l'incident de l'oreille coupée, deux discours de Jésus, un premier discours adressé à celui qui s'est servi de son glaive, et le second adressé à la troupe armée, comme dans Marc. Le rédacteur a inséré le premier dans le cadre que Marc lui fournissait, car pour amener le discours à la foule, il emploie une des formules qui lui sont familières quand il a pratiqué une intercalation, et qu'il reprend le fil de son récit : « A cette heure, Jésus dit [4] ». Le morceau intercalé paraît destiné à corriger les lacunes et les incohérences que présente la rédaction de Marc : on se demande tout naturellement pourquoi les disciples n'ont pas continué à frapper, et pourquoi les gens du sanhédrin ne vengent pas le coup d'épée en tombant sur les disciples [5]. La parole de Jésus à celui qui a frappé répond directement

1. Cf. *supr.* p. 584, n. 1.

2. V. 52. εἶπεν δὲ Ἰησοῦς πρὸς τοὺς παραγενομένους ἐπ' αὐτὸν ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ (Ss. « aux soldats » ; cf. *supr.* xxii, 4 ; p. 504) καὶ πρεσβυτέρους· ὡς ἐπὶ λῃστὴν ἐ. μ. μ. κ. ξ. 53. καθ' ἡμέραν ὄντος μου μεθ' ὑμῶν ἐν τῷ ἱερῷ οὐκ ἐξετείνατε τὰς χεῖρας ἐπ' ἐμέ.

3. xviii, 20 ; *QÉ*. 836.

4. V. 55. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς τοῖς ὄχλοις. Cf. xi, 25.

5. Brandt, 10.

à la première question, indirectement à la seconde, qui peut être censée résolue en même temps par la parole que Jésus dit ensuite à la troupe armée. Le Christ a blâmé son disciple; il s'abandonne à ceux qui l'ont pris; ceux-ci doivent être satisfaits, et les disciples peuvent s'enfuir. Combinaison artificielle, mais qui n'a rien de violent. Si Jésus a lui-même interdit à ses disciples de le défendre, le discours que lui prête Matthieu pourrait être une paraphrase de la donnée primitive. Mais cette hypothèse ne paraît pas nécessaire. La première partie du discours est un proverbe qui se retrouve dans l'Apocalypse[1], et la seconde s'inspire du langage des Psaumes[2] pour signifier, en termes trop apprêtés peut-être pour la circonstance, que la protection du Père céleste ne manquerait pas à son Fils, si celui-ci croyait pouvoir la demander, et n'était librement décidé à subir son destin providentiel.

Jésus donc est censé dire à celui qui vient de frapper le serviteur du grand-prêtre, qu'il doit s'arrêter, parce que le sang appelle le sang, et que quiconque use de violence appelle sur soi la violence; si cette raison ne lui suffit pas, qu'il sache comprendre la volonté du Père céleste, qui ne laisserait pas son Fils bien aimé sans défense, et lui enverrait, au lieu de douze apôtres, douze légions d'anges, s'il les lui demandait, et s'il ne fallait pas que les décrets divins et les prophéties s'accomplissent[3]. Les Écritures dont il est question sont les passages prophétiques où les premiers chrétiens voyaient annoncées les souffrances du Messie.

Le second discours est pris de Marc et n'a été modifié que très légèrement. Beaucoup d'interprètes veulent mettre dans la bouche de Jésus la phrase : « Et tout cela arriva pour que les Écritures des prophètes fussent accomplies[4] », parce qu'elle correspond à ce que dit le Sauveur dans Marc[5] : « Mais c'est pour que les Écritures soient accomplies. » La phrase de Matthieu est prise en effet de

1. Cf. Ap. xiii, 10 (Gen. ix, 6).

2. Cf. Ps. xci, 11-12 (Mt. iv, 6); et pour l'action des esprits célestes, II Rois, xix, 35; pour les légions, II Rois, vi, 16-17.

3. V. 52. ἀπόστρεψον τὴν μάχαιράν σου εἰς τὸν τόπον αὐτῆς· πάντες γὰρ οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται. 53. ἢ δοκεῖς ὅτι οὐ δύναμαι παρακαλέσαι τὸν πατέρα μου, καὶ παραστήσει μοι ἄρτι πλείω δώδεκα λεγιῶνας ἀγγέλων ; 54. πῶς οὖν πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ ὅτι οὕτως δεῖ γενέσθαι ;

4. V. 56. τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γαφαὶ τῶν προφητῶν.

5. V. 49 *b* ; *supr*. p. 584, n. 1.

Marc, mais le rédacteur paraît l'avoir détachée tout exprès du discours [1], pour ne pas terminer celui-ci comme le précédent, et peut-être aussi parce qu'il ne voyait pas de prophétie en rapport avec le fait particulier de l'arrestation de Jésus, tandis qu'il en trouvait pour la passion du Christ [2] et pour la fuite des disciples [3].

Le récit de Luc présente dans l'ensemble un caractère moins simple et plus étudié que celui des deux autres évangélistes. Après que Jésus a repoussé avec indignation le baiser de Judas [4], les disciples, « voyant ce qui allait arriver », lui demandent s'il faut attaquer la troupe qui suit le traître. Avant qu'il ait répondu, l'un d'eux a tiré son épée et coupé l'oreille droite au serviteur du grand prêtre [5]. Jusque-là on peut ne voir dans la forme de la narration qu'une façon plus dramatique de raconter les faits qui sont énoncés dans Marc. L'ordre d'arrêter [6], qui s'adresse à tous, bien qu'un seul ait frappé, correspond mieux à la situation que les considérations générales qui se lisent dans Matthieu. Suit la guérison de l'oreille coupée, détail qui n'est pas à discuter au point de vue de l'histoire, et qui a été introduit beaucoup moins par souci de merveilleux, que pour expliquer comment l'incident du coup d'épée n'a pas eu d'autre suite, les disciples étant invités à s'abstenir de toute violence, et celle qu'ils ont commise étant déjà réparée [7]. La demande des disciples et la réponse de Jésus ont d'ailleurs toutes les apparences d'additions rédactionnelles, superposées à la simple donnée de Marc, pour expliquer la situation. La formule concernant l'accomplisse-

1. Cf. Mt. I, 22 ; XXI, 4.
2. Cf. Mt. XVII, 22 ; *supr.* p. 60.
3. Mt. XXVI, 31 ; *supr.* p. 547.
4. *Supr.* p. 580, n. 4.
5. *Supr.* p. 582, n. 1.
6. V. 51. ἀποκριθεὶς (cette réponse se réfère au v. 49 ; *supr.* p. 582, n. 1) ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐᾶτε ἕως τούτου. On peut trouver cette phrase incomplète (Brandt, 10). « Laissez jusqu'à ceci » ne peut être qu'un ordre adressé aux disciples. Quelques interprètes, *ap.* B. Weiss, *Lk.* 649, ont voulu y voir une sorte de demande faite aux gens de sanhédrin, comme si Jésus les priait d'attendre qu'il ait guéri l'homme qui avait l'oreille coupée. Beaucoup pensent que Jésus commande aux disciples d'arrêter, de s'en tenir à ce qui est fait (Schanz, *Lk.* 528). Mais ἐᾶτε signifie « laissez faire », non « cessez de faire » (cf. Lc. IV, 41 ; Mt. XXIV, 43), et le sens doit être : « Laissez » ces gens faire « ce » qu'ils veulent (cf. Lév. XXVI, 18, LXX). B. Weiss, *loc. cit.* Holtzmann, 414.
7. Cf. Brandt, *loc. cit.*

ment des Écritures a été remplacée, sans doute avec intention et pour plus de clarté, par cette autre : « Mais c'est ici votre heure et la puissance des ténèbres [1]. »

Les termes sont choisis en rapport avec la circonstance; mais « l'heure » ne signifie pas seulement « la nuit » comme le temps le plus propice aux actions honteuses, et « la puissance des ténèbres » ne désigne pas seulement un pouvoir qui veut s'exercer dans l'obscurité [2]. L'heure est le temps que Dieu abandonne à la perversité des hommes, pour la faire servir à l'œuvre du salut. La pensée de la Providence est suffisamment indiquée, et elle ne peut pas être absente de ce passage, qui est substitué, comme équivalent, à l'accomplissement des prophéties; quant à la « puissance des ténèbres », c'est la puissance du démon, prince des ténèbres [3]. En cette nuit, le démon et ses auxiliaires ont la permission d'accomplir leur œuvre d'iniquité, d'où Dieu fera sortir le salut. Il semblerait que Jésus soit resté libre jusqu'à la fin de ce discours, puisqu'on dit seulement au commencement du paragraphe suivant que les satellites le prirent. On ne parle pas de la fuite des disciples, dont la défection n'a pas été annoncée explicitement.

Ces omissions sont réfléchies et accusent un travail de seconde main. Luc ne veut pas éloigner les disciples, parce qu'il entend les rendre témoins, à Jérusalem, des apparitions du Christ ressuscité [4]. Il a bien senti la contradiction mal dissimulée qu'offre le second Évangile, et qui est passée aussi dans Matthieu, entre ce qui est dit de la dispersion des disciples, qui est supposée s'accomplir aussitôt après l'arrestation de Jésus, et ce qu'on lira plus loin de leur présence à Jérusalem le matin de la résurrection [5]. Il semble que, selon le récit primitif de la passion, les apôtres étaient complètement déconcertés par l'arrestation de leur Maître, et n'avaient rien de plus pressé que de se soustraire eux-mêmes aux poursuites; Pierre seul suivait Jésus jusque chez le grand prêtre; il n'est pas sûr que les onze fussent encore à Jérusalem le soir de la passion; du moins ceux qui n'étaient pas encore partis se hâtèrent-ils, après

1. V. 53 *b*. ἀλλ' αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἐξουσία τοῦ σκότους.
2. Opinion de B. Weiss, *Lk.* 650-651.
3. Cf. Holtzmann, 415 ; Schanz, *Lk.* 529.
4. Wernle, 33.
5. Brandt, 22-23.

cet événement, de regagner la Galilée. Le récit de la découverte du tombeau vide, où les apôtres sont supposés réunis autour de Pierre, ne s'accorde pas avec la donnée, certainement plus ancienne, qui montre les disciples éperdus et dispersés dès la nuit de l'arrestation [1].

On pourrait supposer que, pour le récit même de celle-ci, Luc aurait conservé des traits primitifs, par exemple l'ordre que Jésus donne de laisser faire les satellites; mais toute la scène paraît arrangée, en partant du second Évangile, de façon à l'interpréter et à le corriger. On a vu que l'évangéliste amène les chefs des prêtres, les stratèges, les anciens du peuple, sur le mont des Oliviers, pour rendre vraisemblable le discours qu'il emprunte à Marc. Il n'a pas senti que la présence de tous ces personnages était une invraisemblance plus grande que celle du discours même [2]. La mention qu'il en fait n'est d'ailleurs qu'une transposition de ce que dit Marc [3] touchant les prêtres, scribes et anciens qui ont réuni la troupe que Judas devait conduire à Gethsémani. La défense que Jésus adresse aux disciples peut aussi bien avoir été ajoutée, et pour les mêmes motifs, que la guérison de l'oreille coupée. Il n'est donc pas certain ni même probable que Luc dépende, pour les détails qui lui sont propres, d'une source autre que Marc, et antérieure au second Évangile.

Marc, xiv, 51. Cependant un jeune homme le suivait, n'ayant qu'un drap sur le corps, et ils le saisirent. 52. Mais celui-ci, lâchant le drap, s'enfuit nu.

Marc, à la fin de son récit, rapporte un incident si peu important par lui-même qu'on a pu y voir un souvenir personnel, et qui est, d'autre part, si mal lié au contexte, si singulier de tournure, si vague en dépit de son apparente précision, que l'on peut se demander s'il représente véritablement une donnée d'histoire. Ni Matthieu ni Luc n'en font mention, mais ce n'est pas raison pour supposer [4] qu'il appartiendrait à une couche tout à fait récente du second Évangile. Sa bizarrerie expliquerait suffisamment l'omission de la part de rédacteurs qui ont pu le juger insignifiant.

1. Cf. Jn. xvi, 32; *QÉ*. 796.
2. Cf. Holtzmann, 414.
3. V. 43; *supr.* p. 577, n. 2.
4. Avec J. Weiss, *AE*. 304.

Bien que tous ceux qui accompagnaient Jésus se soient dispersées, il se trouve que quelqu'un, dont on ne dit pas le nom ni la qualité. demeurait encore auprès de lui. Un jeune homme qui n'avait pour tout vêtement qu'une pièce de toile autour du corps, s'attachait à sa suite; on voulut le prendre, mais le jeune homme, lâchant le drap dont il était enveloppé, s'échappa nu des mains qui voulaient le retenir [1].

Toutes les hypothèses possibles ont été faites au sujet de ce mystérieux individu. Ce n'était pas un apôtre; ce n'était pas non plus un curieux qui se trouvait là par hasard. On a conjecturé qu'il habitait la maison où Jésus avait pris son repas ; qu'il était déjà couché quand le Sauveur et ses disciples sortirent pour aller à Gethsémani; que, s'étant levé pour les accompagner, il ne prit pas la peine de se vêtir, et qu'il sortit avec la chemise ou le drap qui le couvrait dans son lit [2]. La légèreté de son costume n'avait pas, dit-on, d'inconvénients à la saison où l'on était. Beaucoup de commentateurs ont pensé que ce jeune homme n'était pas autre que l'évangéliste lui-même [3], Jean Marc, dont il est parlé au livre des Actes. C'est chez sa mère que l'on voit les fidèles de Jérusalem réunis quand Pierre s'évade de la prison où l'a fait enfermer Hérode

1. V. 51. καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθει αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ (Ss. omet ἐ. γ., et ajoute : « et beaucoup de gens vinrent ») καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα (Ss. ajoute : « dans leurs mains ») γυμνὸς ἔφυγεν (AD, qq. mss. lat. ajoutent ἀπ' αὐτῶν .

2. Zahn, II, 243-245; B. Weiss, *Mk.* 223, etc. J. Weiss, *AE.*, 305-309, pense que le mot « nu » pourrait s'entendre d'un homme qui aurait eu seulement l'habit de dessous, χίτων, et une pièce de toile, σινδών, en guise d'habit de dessus, ἱμάτιον; on ne serait pas obligé d'admettre que le νεανίσκος avait quitté son lit pour suivre Jésus, et il aurait pu prendre part à la cène. Mais une telle façon d'entendre la « nudité » paraît inadmissible dans e cas en question. Cf. B. Weiss, *loc. cit.*

3. Zahn, B. Weiss, Holtzmann, 176. D'après Brandt, 26-28, ç'aurait été l'un des apôtres : mais pourquoi ne l'aurait-on pas nommé, et la désignation νεανίσκος τις n'exclut-elle pas les disciples ? J. Weiss, *loc. cit.* et 407-413, pense que le νεανίσκος ne peut pas être l'évangéliste, mais une personne à laquelle celui-ci porte un intérêt particulier, comme fait l'auteur du quatrième Évangile à l'égard du disciple bien aimé, et les deux, le « jeune homme » de Marc, et le « disciple bien aimé » de Jean pourraient être la même personne, à savoir Jean Marc : échafaudage de conjectures gratuites. « Quis iste fuerit adolescens, non solum diffinire temerarium, sed etiam quaerere nimium curiosum dicerem, nisi bonos viderem auctores utrumque fecisse. » Maldonat, I, 761. Les anciens

Agrippa [1] : ne serait-ce pas déjà là que Jésus aurait fait la dernière cène avec ses disciples [2] ?

Conjectures gratuites et superflues. L'auteur du troisième Évangile, qui est aussi celui des Actes, ignore que la dernière cène ait eu lieu dans la maison de Marie, mère de Jean Marc. Il est évident, d'ailleurs, que le rédacteur du second Évangile l'ignore aussi bien que celui du troisième. Marc ne sait pas qui est ce jeune homme ni ce qu'il devint. Comment donc a-t-il pu être instruit d'un fait dont aucun disciple n'a été témoin ? Faudra-t-il supposer que le jeune homme, s'enfuyant dans la direction opposée à celle que prenait la troupe armée, rencontra quelque disciple, peut-être Pierre lui-même, qui revenait sur ses pas pour suivre à distance les gens qui emmenaient Jésus ? Mais cette circonstance suffirait-elle à rendre compte de l'intérêt que la tradition aurait pris à un fait d'une si médiocre portée, quand elle en a négligé tant d'autres qui avaient eu plus de conséquence ? S'il s'agissait d'un souvenir de Pierre, le jeune homme ne serait-il pas connu, et l'histoire n'aurait-elle pas une forme plus précise ? A l'hypothèse d'une donnée quelconque, ramassée au hasard dans la tradition historique de l'Évangile, on aurait peut-être le droit de préférer celle d'un trait conçu par application de prophétie ; et justement il y a un texte d'Amos qui, à propos de fuite, parle d'un homme nu [3]. L'interprétation messianique de ce passage pouvait suggérer ce que Marc raconte.

avaient pensé à Jacques frère du Seigneur (Épiphane), à l'apôtre Jean (Chrysostome, Ambroise, etc.), et quelques-uns, tardivement et sans que leur opinion ait influencé la tradition commune, à l'évangéliste (fragment de « chaîne » cité par J. Weiss, *AE*. 406). La ligne qui subsiste de la notice de Marc dans le fragment de Muratori : « quibus tamen interfuit et ita posuit », a été interprétée de façon à signifier que Marc aurait été témoin d'une partie des choses qu'il raconte, et parmi ces choses qu'il a vues on a voulu compter d'abord l'arrestation du Sauveur à Gethsémani (Volckmar, Zahn, etc.) : l'interprétation de ce texte et son application sont pareillement hypothétiques. Cf. I, 50.

1. Act. xii, 5, 12.

2. Zahn, II, 244.

3. Am. ii, 16. L'hypothèse a été proposée par Keim (*Gesch. Jesu* [2], 34 ; cité par Brandt, 27). Brandt objecte que la prophétie n'est pas alléguée ; qu'Amos dit « en ce jour-là » ; et que, dans le grec, le fuyard est poursuivi : LXX. ὁ γυμνὸς διώξεται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Mais l'évangéliste a pu fort bien, en ce cas comme en d'autres, s'abstenir d'indiquer la référence prophétique ; le « jour » d'Amos ne s'oppose pas à la nuit, et signifie « en ce temps-là ; et le texte hébreu d'Amos porte : « le plus robuste parmi les vaillants *s'enfuira* nu en ce jour-là. » Cf. Ap. xvi, 15.

LXXXIV

CHEZ LE GRAND PRÊTRE

MARC, XIV, 53-72. MATTH. XXVI. 57-75. LUC, XXII, 54-71.

Les gens qui avaient pris Jésus le conduisent chez le grand prêtre. Pierre seul le suit et ne tarde pas à se retirer. Les deux premiers Évangiles remplissent la seconde partie de la nuit avec une scène de jugement qui semble préparer, mais qui, en réalité, double celle qui s'est passée au tribunal de Pilate.

MARC, XIV, 53. Et ils emmenèrent Jésus chez le grand prêtre, et les chefs des prêtres s'assemblèrent tous. 54. Et Pierre le suivit de loin jusque dans la cour du grand prêtre ; et il était assis avec les valets et se chauffait devant le feu.

MATTH. XXVI, 57. Et ceux qui s'étaient saisis de Jésus, l'emmenèrent chez Caïphe, le grand prêtre, où les scribes et les anciens étaient assemblés. 58. Et Pierre le suivit de loin, jusqu'à la cour du grand prêtre, et, ayant pénétré à l'intérieur, il s'assit avec les valets pour voir comment cela finirait.

LUC, XXII, 54. Et l'ayant pris, ils l'emmenèrent et le conduisirent à la maison du grand prêtre. Et Pierre suivait de loin. 55. Et comme ils allumèrent du feu au milieu de la cour et s'assirent auprès, Pierre s'assit au milieu d'eux.

Les trois évangélistes s'accordent à dire que Jésus fut conduit chez le grand prêtre[1]. Le premier Évangile donne le nom de ce dernier, Caïphe[2], ou plutôt son surnom, car on a vu que le nom de ce personnage était Joseph. Caïphe était le grand prêtre en exercice. Bien que Luc ait attribué plus haut[3] à Hanan le titre ponti-

1. Mc. 53. καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα. Lc. 54. συλλαβόντες δὲ αὐτὸν ἤγαγον καὶ εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως (phrase embarrassée ; mais Luc reprend Mc. 46 pour le combiner avec Mc. 53 ; cf. *supr*. p. 580, n. 1).

2. V. 57. οἱ δὲ κρατήσαντες τὸν Ἰησοῦν (cf. v. 50) ἀπήγαγον πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιερέα. Il semble que MT. 58 entende αὐλή de la maison, non de la cour, comme Mc. 54. Cf. MT. 3 (εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως), *supr*. pp. 489, 492.

3. Lc. III, 2 ; I, 389.

fical, il est certain que Marc, en parlant du « grand-prêtre » a eu en vue Caïphe, car le grand prêtre dont il s'agit est le président du sanhédrin, c'est-à-dire le grand prêtre alors en fonctions. Mais il n'est pas impossible que Luc ait pensé à Hanan. En tout cas, le silence qu'il garde sur le nom du pontife, après avoir indiqué deux noms au commencement de son Évangile, pourrait accuser chez lui une certaine indécision touchant celui des deux qui convenait à la circonstance. On peut s'étonner que Marc ne donne pas le nom du grand prêtre, malgré l'importance du rôle qu'il attribue à ce personnage. La raison doit être que Caïphe n'était pas nommé dans la source, où le rôle du grand prêtre n'avait aucun relief.

Marc et Matthieu introduisent tout aussitôt une séance nocturne du sanhédrin, réuni chez Caïphe, où le procès de Jésus aurait été instruit dans les formes juridiques, avec interrogatoire de témoins, audition de l'accusé, sentence rendue par les juges. Luc n'a rien de semblable ; il signale seulement une séance du sanhédrin, le vendredi matin, qui est mentionnée aussi dans Marc [1] et dans Matthieu [2], et qui semble faire double emploi avec la précédente. On a beaucoup disserté sur le rapport de ces deux séances, et, soit qu'on admît l'historicité des récits, soit qu'on la contestât, on a cherché à les expliquer par ce qu'on sait des coutumes suivies dans les procès que le sanhédrin pouvait avoir à juger [3]. La difficulté n'est pas tant à résoudre par l'histoire et l'archéologie que par l'analyse critique des Évangiles. Il n'est pas absolument certain que le sanhédrin eût encore, à cette date, le droit de porter une sentence capitale, sauf ratification de l'autorité romaine [4]. D'autre

1. xv, 1.
2. xxvii, 1.
3. Voir notamment Brandt, 53-68.
4. Opinion sur laquelle se fonde l'interprétation commune des récits évangéliques. Cf. Schürer, II[3], 208-210. Le passage *Jer. Sanhedrin*, I, 1 (fol. 18 [a]) et VII, 2 (fol. 24 [a]) : « Quarante ans avant la destruction du temple, les sentences de vie ou de mort (דיני נפשות) furent retirées à Israël », paraît signifier plus que le droit d'exécution (cf. J. Weiss, *AE*. 316). D'autre part, Schürer (p. 209) admet que l'indication des quarante ans est arbitraire, et que la limitation de pouvoir dont il s'agit doit être aussi ancienne en Judée que le régime des procurateurs. Quel que soit le sens du passage, il semble que, dans la réalité, le sanhédrin pouvait rendre des sentences capitales, sauf ratification du pro-

part, il est évident, par le témoignage des trois Synoptiques, auxquels se joint le quatrième Évangile, que les autorités juives n'ont pas apporté devant Pilate un jugement rendu, en lui demandant la confirmation nécessaire pour qu'on pût le mettre à exécution, et que le cas ne ressemble nullement à celui d'un tribunal ecclésiastique remettant au bras séculier un hérétique dûment condamné, dont le pouvoir politique prend à sa charge le supplice : mais qu'on a introduit devant le tribunal du procurateur une accusation que celui-ci a examinée selon le droit romain, et que Pilate seul a prononcé une sentence, conformément à ce droit, qui a été appliqué aussi dans la forme de l'exécution. La condamnation de Jésus par le sanhédrin est donc suspecte ; à plus forte raison la double séance et la double condamnation.

L'on a observé [1] que le sanhédrin, pour les causes criminelles, n'avait pas le droit de rendre son jugement dans la séance où l'accusé avait été interrogé, mais seulement le lendemain, et que les séances devaient avoir lieu de jour. Tout en expliquant ainsi la double séance, on est obligé d'admettre des infractions à la légalité [2], attendu que la première séance a lieu la nuit, et que les deux n'appartiennent pas à deux jours différents. L'explication est inutile, puisque les prêtres n'ont apporté aucune sentence devant Pilate, et que Marc lui-même ne se doute pas que la condamnation n'ait pu avoir lieu dans la séance de nuit. L'idée d'une combinaison et d'un travail rédactionnels sur les données de l'histoire se présente d'elle-même ; vu le caractère général des Évangiles, elle n'a rien que de vraisemblable en soi, et elle est justifiée par l'examen des textes.

Au début du récit de Marc, l'on distingue un enchevêtrement qui trahit le rédacteur. Ce qu'on dit de Pierre [3], qui entre dans la cour

curateur, mais qu'il préféra dénoncer Jésus à Pilate comme faux Messie, parce que le jugement devenait ainsi plus expéditif, que les opérations judiciaires se trouvaient garanties contre tout mouvement du peuple, et que le procurateur assumerait la responsabilité de la condamnation.

1. Cf. Brandt, 60 ; Holtzmann, 101, 102.

2. Cf. Holtzmann, *loc. cit.* On ne peut guère admettre, avec B. Weiss, *Mk.* 230, que la condamnation ayant été réellement prononcée, pour motif religieux, dans la séance de nuit, le sanhédrin cherche, dans la séance matinale, un motif d'un autre ordre qui déterminera Pilate à ratifier le jugement rendu.

3. V. 54.

et s'installe auprès du feu avec les valets, est sans rapport avec l'indication concernant la réunion du sanhédrin chez le grand prêtre [1], aussi bien qu'avec l'interrogatoire de Jésus [2]. Cet incident se relie, d'une part, à ce qui est dit d'abord : « Et ils emmenèrent Jésus chez le grand prêtre », et, d'autre part, au récit du triple reniement [3]. La donnée vague : « Et les chefs des prêtres, les anciens et les scribes s'assemblèrent tous [4] », est pour préparer la scène de l'interrogatoire et du jugement ; mais le tout paraît intercalé dans un récit plus bref, où le reniement de Pierre était le seul fait mentionné entre l'arrestation de Jésus et la consultation que le sanhédrin tenait le matin avant de livrer le Christ à Pilate. Or il se trouve précisément que Luc ignore la séance nocturne du sanhédrin, et confirme ainsi l'hypothèse d'un dédoublement de la tradition dans le second Évangile [5]. Il connaissait sans doute le récit de Marc, et il y fait des emprunts ; cependant un critique sans parti pris ne peut guère s'empêcher de penser qu'il a été aidé à rentrer dans la vraisemblance historique, non par les considérations qui peuvent nous rendre suspecte la relation de Marc, mais par la source même que Marc a complétée et altérée en y introduisant sa description de la séance nocturne.

Le rédacteur du second Évangile était soucieux d'avoir un procès devant le sanhédrin, et, comme la sobre relation de la source primitive ne permettait pas qu'on le rattachât à la consultation du matin, vu que le procès devant Pilate avait eu lieu dans les premières heures du jour, il n'a pu trouver d'autre place que les heures de la nuit qui se sont écoulées entre l'arrivée de Jésus chez le grand prêtre et le conciliabule matinal où les principaux membres du sanhédrin s'entendirent sur la forme de l'accusation qu'ils porteraient devant Pilate. On verra que les données dont il disposait ne constituent pas une tradition ferme, qui serait parallèle à celle de la source et qui la complèterait, mais qu'elles

1. V. 53 *b*. καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς.

2. Vv. 55-56.

3. V. 53. καὶ ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα. 54. καὶ ὁ Πέτρος ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ κτλ. 66. καὶ [] ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν κτλ.

4. N. 1.

5. Cf. J. Weiss, *AE*. 321.

semblent avoir été déduites de la tradition primitive, touchant le jugement par Pilate, afin de former un tableau en rapport avec les préoccupations théologiques et apologétiques de l'évangéliste.

Il est aisé de comprendre que la tradition apostolique ait été fort incomplètement renseignée sur ce qui s'est passé depuis l'arrestation de Jésus. Les apôtres sont en fuite ; Pierre, après son reniement, ne suit plus que de loin la marche des événements Ce qui s'était passé dans la délibération matinale des sanhédristes, on le sut par leur démarche, quand ils se présentèrent devant Pilate et dénoncèrent Jésus comme prétendant à la qualité de Messie roi des Juifs ; on sut également que l'accusation avait été reçue, qu'elle fut confirmée par l'aveu de l'accusé lui-même, qu'elle fut suivie de la condamnation, et que la condamnation fut exécutée ce jour-là, dans les formes prescrites par la loi romaine. Quant à des informations précises touchant le détail des opérations judiciaires, aucun fidèle de Jésus n'était en état de les prendre sur l'heure ; aucun ne songea sans doute à les prendre plus tard ; aucun, d'ailleurs, n'aurait pu interroger les personnes qui avaient pleine connaissance de l'affaire, Caïphe et ses affidés, Pilate et son entourage. Les données générales de la tradition ne furent précisées par aucune recherche qu'aurait inspirée le souci de l'exactitude historique, mais elles furent interprétées au gré de la foi et selon les besoins de l'apologétique primitive.

MARC, XIV, 55. Cependant les chefs des prêtres et tout le sanhédrin cherchaient un témoignage contre Jésus pour le mettre à mort, et ils n'en trouvaient point. 56. Car beaucoup déposaient faussement contre lui, et les témoignages ne s'accordaient pas. 57. Et quelques-uns, s'étant levés, déposèrent faussement contre lui, disant : 58. « Nous l'avons entendu

MATTH. XXVI, 59. Cependant les chefs des prêtres et tout le sanhédrin cherchaient un faux témoignage contre Jésus, afin de le mettre à mort, 60. et ils n'en trouvaient pas, quoique plusieurs faux témoins se présentassent. Et à la fin, deux, s'étant présentés, 61. dirent : « Il a dit : « Je puis détruire le temple de Dieu, et le rebâtir en trois jours. » 62. Et le grand prêtre,

LUC, XXII, 66. Et quand le jour fut venu, les anciens du peuple, les chefs des prêtres et les scribes s'assemblèrent, et ils le firent comparaître devant leur conseil, 67. disant : « Si tu es le Christ, dis-le nous. » Et il leur dit : « Si je vous le dis; vous ne le croirez pas, 68. et si je vous interroge, vous ne répondrez pas [et vous ne (me) renverrez pas]. 69. Et dé-

dire : « Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et en trois jours j'en bâtirai un autre qui ne sera pas fait de main d'homme. » 59. Et en cela même leur témoignage n'était pas concordant. 60. Et le grand prêtre, se levant au milieu de l'assemblée, interrogea Jésus, disant : « Tu ne réponds rien à ce que ceux-ci déposent contre toi? » 61. Et il se taisait, et il ne répondit rien. Le grand prêtre l'interrogea de nouveau et lui dit : « Es-tu le Christ, le Fils du Béni? » 62. Et Jésus dit : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant avec les nuées du ciel. » 63. Et le grand

se levant, lui dit : « Tu ne réponds rien à ce que ceux-ci déposent contre toi? » 63. Et Jésus se taisait. Et le grand-prêtre lui dit : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu! » 64. Jésus lui répondit : « Tu l'as dit. De plus je vous dis : Désormais, vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance, et venant sur les nuées du ciel. » 65. Alors le grand prêtre déchira ses vêtements, disant : « Il a blasphémé! Qu'avons-nous encore besoin de témoins? Maintenant, vous avez entendu le blasphème! 66. Que vous en semble? » Et ils répondirent en disant : « Il a mérité la mort. »

sormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu. » 70. Et tous dirent : « Tu es donc le Fils de Dieu? » Et il leur dit : « Vous le dites, je le suis. » 71. Et ils dirent : « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage? Nous l'avons entendu nous-mêmes de sa bouche. »

prêtre, déchirant ses habits, dit : « Qu'avons-nous encore besoin de témoins? 64. Vous avez entendu le blasphème. Que vous en semble? » Et tous le condamnèrent comme ayant mérité la mort.

Marc commence donc par dire, comme si c'était la chose la plus naturelle du monde, que les trois classes du sanhédrin, princes des prêtres, scribes et anciens du peuple, s'assemblèrent chez Caïphe, au milieu de la nuit, dès que Jésus lui-même eut été amené chez le grand prêtre. Pourquoi viennent-ils? Étaient-ils convoqués dès la veille, ou bien les valets du grand prêtre sont-ils allés en grande hâte les prendre dans leurs lits? Ce sont autant de questions dont l'évangéliste ne s'inquiète pas. Il songe à une séance du sanhédrin, et il suppose que cette séance s'est tenue chez le grand prêtre[1];

1. Sur le lieu ordinaire des séances, cf. *supr.* p. 493.

mais il ne prend pas la peine de dire qu'il s'agissait d'un procès et d'un jugement en forme. Après avoir superposé l'arrivée des sanhédustes à celle de Jésus et à l'entrée de Pierre dans la cour, il montre les juges sur leurs sièges et procédant à l'interrogatoire de témoins [1] dont la présence à cette heure, chez Caïphe, est aussi inexplicable, pour le moins, et pas plus expliquée que celle du sanhédrin. Luc [2], qui va raconter seulement le reniement de Pierre, débute avec plus de naturel en montrant Jésus que la troupe amène chez le grand prêtre, Pierre qui suit à distance et peut pénétrer jusque dans la cour, les gens qui allument du feu, et Pierre qui vient se chauffer avec eux. Soit pour simplifier la mise en scène, soit plutôt pour corriger le récit de Marc, Matthieu [3] semble dire que le sanhédrin était assemblé chez Caïphe lorsque Jésus y arriva. Tout est dont prêt pour le jugement, et l'on peut supposer, si l'on veut, que Caïphe avait convoqué l'assemblée dans la soirée : le tribunal aurait veillé en attendant l'accusé, ce qui n'est guère plus croyable que la venue des juges entre minuit et trois heures du matin.

Le tableau esquissé par Marc et reproduit par Matthieu constitue une sorte de triptyque dont les compartiments se dessinent vaguement, l'interrogatoire des témoins [4], celui de Jésus [5], et les violences qu'on lui fait subir [6] se succédant sans que le rapport logique des trois scènes s'exprime avec netteté. On dirait que les éléments de ce tableau ont été pris de divers côtés par l'évangéliste, et mal soudés ensemble. Or il se trouve que la première scène se déroule autour de la parole : « Je détruirai le temple, et je le rebâtirai en trois jours », parole que Jésus semble avoir réellemnent dite, et qui fut matière à discussion dans les premiers rapports de la communauté apostolique avec les Juifs [7]. La seconde scène encadre l'aveu de

1. V. 55. οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν, καὶ οὐχ ηὕρισκον.

2. V. 54. συλλαβόντες δὲ αὐτὸν κτλ. (*supr*. p. 592, n. 1). ὁ δὲ Πέτρος ἠκολούθει μακρόθεν. 55. περιαψάντων δὲ πῦρ κτλ. 56. ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν παιδίσκη τις κτλ. Cf. *supr*. p. 595, n. 3.

3. V. 57 (cf. *supr*. p. 592, n. 2). πρὸς Καϊάφαν τὸν ἀρχιέρεα ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν. Grâce à la construction artificielle de la phrase, Caïphe a l'air de représenter à lui seul la première classe du sanhédrin, les chefs du sacerdoce.

4. Mc. 55-59 ; Mt. 59-61.

5. Mc. 60-64 ; Mt. 62-66.

6. Mc. 65 ; Mt. 67-68.

7. Cf. *supr*. p. 396.

messianité qui se retrouve dans le procès public, et l'on peut ajouter historique, devant Pilate [1]. Les mauvais traitements que l'on inflige au Christ chez le grand prêtre correspondent également aux coups et à la dérision des soldats dans le prétoire [2]. Ce procès nocturne, qui sans doute n'a pas eu lieu, double donc le procès réel, et contient des traits qui ont eu leur place dans celui-ci, ou qui s'y rapportent plus ou moins directement.

En voyant Luc placer dans la séance du matin un interrogatoire qui équivaut à celui que Marc et Matthieu ont introduit dans la séance de nuit, l'on pourrait conjecturer que Marc n'a fait qu'anticiper dans sa réunion nocturne ce qui s'était passé un peu plus tard [3]. Mais il paraît évident que Luc dépend ici de Marc, et qu'il a seulement développé la donnée de la source primitive, en y adaptant une partie de ce qu'il trouvait dans le second Évangile. Marc a voulu avoir un procès complet devant le sanhédrin, avec interrogatoire de témoins, aveu de l'accusé, sentence du tribunal. Pour être distinctes, ces trois parties du procès ne laissent pas d'être coordonnées, et comme le procès n'a pas eu lieu, elles n'ont pas non plus de réalité, au moins en la forme que Marc leur attribue. Que le matin, chez Caïphe, dans la réunion où l'on prépara la dénonciation, et qui n'avait pas besoin d'être, qui ne fut pas une séance solennelle du sanhédrin tout entier, il y ait eu une sorte d'information et de concert préliminaire entre les accusateurs et leurs témoins, rien n'est plus vraisemblable, quoique les amis de Jésus n'aient guère pu en être instruits, et que ces arrangements aient pu tout aussi bien être pris la veille. Il est possible également que Caïphe ait interrogé le Sauveur, et qu'il l'ait laissé maltraiter par ses valets; mais il est possible aussi, et il semble plus probable que l'aveu du Christ ait été introduit en vue de la sentence capitale que l'évangéliste fait rendre par les autorités juives, et pour donner à cet aveu un développement qu'il ne pouvait comporter devant Pilate; pareillement, la scène d'outrages complète le rôle odieux que l'évangéliste prête au sanhédrin.

Avant le procès réel, dont il a gardé la relation, Marc a décrit un autre procès devant le tribunal juif afin de transporter à

1. Mc. xv, 2 (Mt. xxvii, 11; Lc. xxiii, 3).
2. Mc. xv, 16-20 (Mt. xxvii, 27-31).
3. Cf. J. Weiss, *AE*. 319, 321-322.

celui-ci toute la responsabilité de la mort du Christ. La maladresse de sa rédaction le trahit : il veut que le sanhédrin se soit servi de faux témoins, et ces témoins, répétant une parole que Jésus a dite, y joignent des additions qui la rendent inoffensive ; il veut que Jésus se soit avoué Messie devant Caïphe, et que cette déclaration ait été blasphématoire à cause du sens qui s'attachait à la formule « Fils de Dieu », comme si la prétention messianique avait été d'elle-même un blasphème, et que Caïphe eût entendu le titre de Fils de Dieu conformément à la christologie de Paul ou de l'Épître aux Hébreux ; il veut que Caïphe ait condamné le Sauveur à mort, et il ne laissera pas de raconter comment Pilate a lui-même instruit la cause, et comment sa sentence a été exécutée conformément à la loi romaine, et par des soldats romains. Il ne suffit donc pas de renvoyer au matin la séance nocturne, mais il y a de grandes réserves à faire sur l'objet même du récit [1].

Marc [2] représente les chefs des prêtres et tout le sanhédrin en quête de témoignages, Matthieu dit de faux témoignages [3], qui pourraient motiver une sentence de mort. On ne trouvait rien, bien que l'on eût beaucoup de témoins. Selon les deux évangélistes, ces témoins à charge déposaient faussement, et Marc dit de plus qu'ils ne s'accordaient pas [4]. L'intention apologétique est évidente : on veut signifier que Jésus n'avait donné prise à aucune accusation légitime, et que tous les témoins cités contre lui étaient menteurs. Aussi bien Matthieu s'est-il contenté d'affirmer que leurs dépositions étaient insuffisantes et mensongères. De ce qu'ils ont pu dire on ne retient qu'une parole touchant le temple. Selon Marc, « quelques » témoins auraient attribué à Jésus, contrairement à la vérité, la déclaration suivante [5] : « Je détruirai ce temple fait de main d'homme, et, en trois jours, j'en rebâtirai un autre non fait de main d'homme. » Le temple qui n'est pas fait de main d'homme ne peut pas être un

1. Cf. Brandt, 82-83.
2. Cf. *supr.* p. 598, n. 1.
3. V. 59. ψευδομαρτυρίαν.
4. Mc. 56. πολλοὶ γὰρ ἐψευδομαρτύρουν κατ'αὐτοῦ, καὶ ἴσαι αἱ μαρτυρίαι οὐκ ἦσαν. Mt. 60. καὶ οὐχ εὗρον πολλῶν προσελθόντων ψευδομαρτύρων.
5. V. 57. καί τινες ἀναστάντες ἐψευδομαρτύρουν κατ'αὐτοῦ λέγοντες· 58. ὅτι ἡμεῖς ἠκούσαμεν αὐτοῦ λέγοντος ὅτι ἐγὼ καταλύσω τὸν ναὸν τοῦτον (D, Ss. omettent τοῦτον) τὸν χειροποίητον καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλον ἀχειροποίητον οἰκοδομήσω (D, ἀναστήσω ; cf. Jn. ii, 19, 21).

temple matériel qui s'édifierait en trois jours, sans que personne y travaillât, bien que l'évangéliste ait pu prêter aux témoins cette façon d'entendre un discours qui n'a de sens que si on l'intepréte spirituellement. Les témoins peuvent être censés vouloir dire que Jésus s'est vanté de reconstruire le temple en trois jours sans y mettre la main. Le temple non fait de main d'homme n'en est pas moins la société chrétienne, où Dieu demeure, et qui est fondée sur la foi du Christ ressuscité. On ne voit pas, après cela, pourquoi l'évangéliste insiste tant sur ce que cette parole a été imputée faussement au Christ, et que les témoins ne s'accordaient pas sur sa teneur : elle est devenue une remarquable prophétie de la destruction du temple, de la fondation de l'Église, et même de la résurrection de Jésus. Le rédacteur se serait-il embrouillé dans son propre travail, alléguant la parole comme un faux témoignage, et la traitant comme vraie par l'interprétation chrétienne qu'il en donne, ou bien devrait-on admettre que les mots : « fait de main d'homme », et « non fait de main d'homme », soient des gloses ajoutées après coup dans le second Évangile [1] ? La forme du texte dans Matthieu semblerait donner d'abord plus de probabilité à la seconde hypothèse. Selon le premier Évangile [2], deux témoins s'accordent pour prêter à Jésus cette simple assertion : « Je puis détruire le temple de Dieu et le rebâtir en trois jours ». La formule est plus facile à expliquer, et comme parole de Jésus, et comme rapport des témoins. Cependant Matthieu n'entend pas plus que Marc attribuer la parole au Christ ; ses deux témoins sont de faux témoins ; lui-même corrige à sa manière la déclaration, pour que le lecteur la trouve inoffensive. Jésus aurait dit : « Je puis détruire », ce qui n'implique pas même une prophétie de la destruction du temple, ni l'intention d'effectuer cette destruction, mais peut s'interpréter, dans la bouche des témoins, comme une vanterie blasphématoire et sacrilège. Le texte de Matthieu est donc aussi un texte travaillé. Comme l'évangéliste a précisé la donnée de Marc sur les témoins qui ont fait cette déposition, il a pu rectifier l'incohérence du témoignage, sans y être aidé par une rédaction du second Évangile qui n'aurait pas encore contenu les explications : « fait de main d'homme » et « non fait de main d'homme » ;

1. Brandt, 84 ; J. Weiss, *AE.* 313.

2. V. 60. ὕστερον δὲ προσελθόντες δύο 61. εἶπον· οὗτος ἔφη· δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν οἰκοδομῆσαι.

ayant le sens de ce qu'un tel commentaire introduit d'invraisemblable dans le discours, et s'aidant de ce qu'on lit plus loin touchant les injures adressées à Jésus en croix [1], il aura presque rétabli la forme vraiment traditionnelle de la parole attribuée au Christ [2]. On pourrait d'ailleurs supposer qu'il a connu la source de Marc, où cette parole devait se trouver en sa forme authentique.

Marc affirme que les témoignages ne concordaient pas mieux au sujet de cette parole que pour tout le reste. Matthieu laisse entendre, au contraire, que deux témoins se trouvèrent d'accord. Les deux évangélistes supposent que les témoins à charge étaient entendus séparément, comme dans un jugement régulier, en sorte que le témoin interrogé ne savait pas ce qui avait été dit par les autres. Il y a, par conséquent, un certain manque d'équilibre dans la mise en scène. Si les témoins ne s'accordent pas, c'est donc qu'on ne leur a pas dicté par avance leur déposition : dans cette hypothèse, pourquoi les qualifie-t-on indistinctement de faux témoins ? N'y aurait-il que les deux témoins de Matthieu à qui on aurait fait la leçon ? D'après Marc, il semblerait que ce sont les contradictions des témoins qui décident le grand prêtre à faire parler Jésus sur les accusations qui ont été recueillies, aucune de ces accusations ne présentant la consistance d'un témoignage légalement recevable ; Caïphe se proposerait de surprendre, dans la défense de l'accusé, un aveu qui compenserait cette insuffisance. Matthieu semblerait plutôt avoir pensé qu'il fallait un témoignage assez grave, du moins en apparence, pour justifier la question de Caïphe, et c'est pour ce motif qu'il aurait mis deux témoins d'accord. De cette façon, le grand prêtre a l'air de solliciter un aveu sur un point déterminé qui ne manque pas d'importance [3]. La parole sur le temple est censée un témoignage de la prétention messianique ; l'on conçoit qu'elle ait pu être ainsi comprise, et même alléguée devant Pilate.

Caïphe se lève donc, et, s'avançant vers l'accusé, lui demande pourquoi il ne répond rien aux témoignages que l'on vient d'entendre. Dans Marc [4], il s'agit de tous les témoignages ; dans Mat-

1. Mc. xv, 29.
2. Cf. Wernle, 133.
3. Cf. Holtzmann, 177, 292.
4. V. 60. καὶ ἀναστὰς ὁ ἀρχιερεὺς εἰς μέσον ἐπηρώτησεν τὸν Ἰησοῦν λέγων· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν ; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν ; (Ss. Hort, Nestle). BL, οτι, à lire ὅ,

thieu [1], il s'agit, au moins principalement, du dernier. De part et d'autre il est sous-entendu que Jésus, au lieu de répliquer à chacun des témoins, a gardé le silence depuis le commencement. Il aura la même attitude devant Pilate, mais, dans la forme actuelle du récit, seulement après l'aveu messianique. On ne peut guère douter que les évangélistes n'aient vu dans ce silence l'accomplissement d'une prophétie. Cependant il est tout à fait conforme aux vraisemblances que Jésus, soit après, soit avant l'aveu de sa qualité messianique au procurateur, ne se soit pas abaissé à une discussion, d'ailleurs inutile, avec ses accusateurs, devant le juge romain. Marc aura anticipé ce trait, pour montrer Jésus muet en face d'un tribunal de bourreaux, comme la brebis muette sous les ciseaux du tondeur [2], plutôt que pour suivre son idée de l'endurcissement providentiel des Juifs, que le Christ voudrait assurer par son silence [3]. Il est vrai, d'ailleurs, que Marc veut faire ressortir leur incrédulité devant l'aveu messianique.

Jésus continuant à se taire, le grand prêtre l'interroge directement sur sa prétention au rôle de Messie. La question est simplement posée dans Marc [4] : « Es-tu le Christ, le fils du Béni? » Maintenant Jésus peut faire une réponse qui trompe l'attente du grand prêtre, mais il ne peut continuer à se taire sans paraître avouer qu'il n'est pas le Messie. Soit afin de mieux expliquer pourquoi Jésus répond cette fois à l'accusation, soit pour donner à la question la forme la plus solennelle de l'interrogation judiciaire, Matthieu a placé dans la bouche de Caïphe ces paroles [5] : « Je t'adjure, par le Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu. » La réponse de l'accusé se trouvait ainsi demandée sous la foi du serment : en ne disant rien, il aurait semblé craindre d'être parjure s'il faisait une déclaration de messianité. Aussi bien répond-il cette fois, et par une affirmation nette, sans distinction ni circonlocution.

τί (B. Weiss). Vg. : « Non respondes quidquam ad ea quae tibi objiciuntur ab his ? » Tischendorf : οὐδὲν τί οὗτοι κτλ.

1. V. 62. καὶ ἀ. ὁ ἀ. εἶπεν αὐτῷ· οὐδὲν ἀποκρίνῃ ; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν ; (Ss. Westcott-Hort, Nestle). Tischendorf (B. Weiss) : οὐδὲν ἀποκρίνῃ τί κτλ. Vg. : « Nihil respondes ad ea quae isti adversum te testificantur? »

2. Is. liii, 7. Strauss, II, 329.

3. Hypothèse de J. Weiss, *AE*. 314.

4. V. 61. σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ ;

5. V. 63. ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος (cf. xvi, 16) ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Caïphe lui a demandé s'il est le Fils de Dieu, et Jésus répond qu'il l'est en effet [1]. D'après le contexte immédiat, et si l'on se règle sur les vraisemblances de l'histoire, Caïphe entend la formule « fils de Dieu » au sens traditionnel de Messie, et les paroles de Jésus confirment jusqu'à un certain point cette idée, puisque « le Fils de l'homme sur les nuées » est une façon de désigner le Messie d'après Daniel. Cependant la déclaration du Sauveur sera traitée de blasphématoire par Caïphe. Dire : « Je suis le Christ », n'était pas blasphémer. Ce n'était pas prononcer sacrilègement le nom de Dieu que de dire : « Je suis le Fils de Dieu », à moins qu'on ne s'en tînt pas à l'idée morale et religieuse de la filiation, et qu'on n'y joignît quelque idée métaphysique, plus conforme à l'esprit de la gentilité qu'à celui du judaïsme, l'incarnation d'un être qui était, pour ainsi dire, quelque chose de Dieu, en sorte que l'affectation d'un semblable rapport avec Dieu, de la part de Jésus, pût être interprétée comme injurieuse à la majesté divine [2]. Rien de plus facile à expliquer si la scène a été conçue par l'évangéliste ou dans la tradition chrétienne. Il n'en serait plus de même au point de vue de la réalité, d'autant que la définition du Messie est tout autre dans le procès devant Pilate, où le Christ est dit « roi des Juifs [3] ». On ne peut guère admettre que le blasphème soit la parole relative à la destruction du temple, en regardant la question et la réponse messianiques comme une interpolation dans le récit [4], ni que le blas-

1. Mc. 62. ἐγώ εἰμι. Mt. 64. σὺ εἶπας. Noter l'équivalence des deux formules, qui témoigne contre l'interprétation proposée par certains exégètes pour celle de Matthieu (et de Mc. xv, 2) : « C'est toi qui le dis », en sous-entendant que Jésus lui-même ne prend pas la responsabiliré de l'assertion, soit qu'il refuse de répondre (Merx, II, II 382-384), soit qu'il évite seulement de se prononcer (J. Weiss, *AE.* 324-325). Dans ces conditions, on ne voit pas comment les juges de Jésus auraient pu prendre ou être censés prendre sa réponse pour un aveu. La suite du discours dans Matthieu ne laisse d'ailleurs aucun doute sur le sens pleinement affirmatif de la formule : « Tu le dis » (cf. xxvi, 25 ; *supr.* p. 517).

2. Cf. Brandt, 64-65.

3. Mc. xv, 2 ; Mt. xxvii, 11 ; Lc. xxiii, 3.

4. Wellhausen, *Mc.* 132. Il n'en est pas moins vrai, que, si la parole a été alléguée devant le juge, elle a dû être comprise comme un blasphème et constituer une charge très grave contre Jésus. Mais Mc. 61 *b*-62 ne se présente pas comme intercalé dans le récit, et le rattachement de 63-64 à 61 *a* ne se fait pas naturellement.

phème porte seulement sur ce que Jésus a dit du Fils de l'homme assis à la droite de Dieu [1], ni que le grand prêtre se serait empressé de trouver un blasphème où il n'y en avait pas [2], ni que l'aveu messianique, dans la bouche d'un homme aussi impuissant que le paraissait Jésus, ait pu être considéré comme un blasphème [3].

La réponse du Sauveur au grand prêtre comprend deux assertions, d'abord l'aveu de sa messianité, puis une sorte de confirmation qui paraît exigée par les circonstances où l'aveu se produit : si précaire et si humiliée que soit sa situation présente, Jésus est le Christ, et ceux qui le questionnent maintenant en auront la preuve lorsque sa gloire apparaîtra, lorsqu'ils le verront assis à la droite du Père céleste, et venant sur les nuées [4]. Matthieu [5] a voulu préciser et compléter cette explication par l'addition du mot : « désormais [6] ». Il songe que, si Jésus est entré dans la gloire messianique par la résurrection, ses ennemis ne seront témoins de cette gloire que dans la parousie, quand il viendra sur les nuées du ciel ; provisoirement le Christ est assis à la droite de Dieu. Les deux évangélistes sont préoccupés de la parousie ; mais, tandis que Marc ne voit pas d'inconvénient à mettre sur la même ligne l'entrée de Jésus dans sa gloire immortelle, et la manifestation définitive de cette gloire, Matthieu perçoit et indique nettement la distinction de l'une et de l'autre, de la gloire du Christ ressuscité et de son avènement final. Cependant Matthieu a plutôt réussi à com-

1. Dalman, I, 257.
2. Cf. J. Weiss, *AE*. 319.
3. Holtzmann, 101.
4. Mc. 62. ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.
5. V. 64. σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν, ἀπ'ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τ. ἀ. καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως κ. ἐ. ἐπὶ τῶν νεφελῶν τ. ο. La substitution de : « Tu l'as dit » à : « Je le suis » réclame la transition artificielle et quelque peu embarrassée : « quant à moi, je vous dis ». πλήν n'est pas à traduire par « mais », au sens de « cependant », comme si la suite du discours corrigeait la première assertion ; elle la complète au contraire, et le sens est : « Tu as dit (à bon droit que je suis le Christ fils de Dieu) ; de plus je vous dis, moi » etc. (Cf. xi, 22, 24). Le rapport du « Fils de Dieu », v. 63, avec « le Fils de l'homme », v. 64, paraît être le même, dans la pensée de l'évangéliste, que plus haut, xvi, 13-16 ; et, pour la construction logique du discours, xxvi, 64 n'est pas sans analogie avec xvi, 17-18 (*supr.* pp. 3, 7).
6. ἀπ'ἄρτι. Cf. xxvi, 29 ; xxiii, 39. Voir B. Weiss. *E*. 157.

promettre l'équilibre du discours qu'à exprimer clairement sa propre pensée. Marc a toute chance d'être primitif relativement à lui; mais la déclaration qu'il prête à Jésus représente la foi des premières communautés; il entend la présenter comme l'équivalent de l'aveu qui sera fait devant Pilate à propos de la royauté d'Israël, et sans doute il aura pensé que cette explication anticipée était indispensable. Elle ne laisse pas d'être conforme à l'enseignement de Jésus lui-même, au moins pour ce qui regarde sa place dans la manifestation du royaume céleste.

Tant pour la question du grand prêtre que pour la réponse du Sauveur, les évangélistes ont voulu garder les formes du langage rabbinique, en remplaçant le nom de Dieu par un qualificatif ou un nom abstrait qui en tiennent la place [1]. La description de la gloire du Christ est prise du psaume CX [2]; celle de l'avènement messianique est prise de Daniel [3], et veut signifier que Jésus est le Messie annoncé par ce prophète. Le tout offre beaucoup moins de garanties, comme parole du Sauveur, que l'assertion concernant le temple détruit et rebâti. On peut l'expliquer sans recourir à l'hypothèse d'un interrogatoire qui aurait eu lieu le matin, en dehors des formes juridiques, pour préparer l'accusation, et où Jésus aurait dit à peu près ce que lui prête Marc [4]. Celui-ci paraît avoir pensé qu'un tel interrogatoire n'avait pu avoir lieu le matin, avant le véritable procès que Pilate a présidé. Mais si l'interrogatoire n'a pas eu lieu le matin, il n'a pas eu lieu du tout, et la parole n'a pas été prononcée. Rien n'empêche cependant que le Sauveur ait dit quelque chose de semblable à Pilate, ni que la parole sur le temple ait été rapportée aussi au procurateur. Il est certain que le procès de Jésus devant Pilate a eu lieu selon les formes du droit, et que les Évangiles ne disent presque rien de ce qui s'y est réellement passé.

Luc n'a pas voulu laisser perdre les données du second Évangile,

1. Mc. 61. εὐλογητός (Mt. 63. θεός) ; 62 (Mt. 64). δύναμις. Cf. Dalman, I, 163-165.

2. LXX (cix, 1). κάθου ἐκ δεξιῶν μου. Noter l'emploi du mot δύναμις (גבורה) dans le contexte (v. 2).

3. vii, 13. Cf. Mc. xiii, 26 ; *supr.* p. 431, n. 1. Ici comme plus haut, Mc. 62, est conforme à Théodotion, et Mt. 64, aux Septante.

4. Cf. *supr.* p. 599, n. 3. Holtzmann, 102, paraît incliner vers cette hypothèse.

et, ne se rendant probablement pas compte de la marche réelle du procès devant Pilate, il a cru pouvoir introduire dans la réunion matinale du sanhédrin ce que Marc avait raconté de sa réunion nocturne. Au lieu de se borner à dire que les membres de l'assemblée, s'étant concertés dès la première heure, traînèrent Jésus au tribunal de Pilate, il les montre faisant comparaître devant eux le Sauveur et l'interrogeant [1]. Il n'est pas question de témoins ; mais on voit, par la conclusion de l'interrogatoire, que Luc dépend d'une source qui les mentionnait. « Qu'avons-nous encore besoin de témoignage ? [2] » disent ceux qui ont obtenu de Jésus l'aveu messianique. L'évangéliste aura donc trouvé que l'interrogatoire des témoins n'était qu'un développement sans intérêt, et peut-être ne se souciait-il pas de reproduire la parole concernant le temple. Pourquoi fait-il interroger le Sauveur par les sanhédristes en général, et non par le grand prêtre seul ? Ce peut être pour la simplification de la mise en scène, et parce qu'il a introduit d'abord « les anciens du peuple, les chefs des prêtres et les scribes » ; mais c'est plutôt parce qu'il ne savait pas identifier le grand prêtre de Marc, et qu'il hésitait entre Hanan et Caïphe. La question messianique est posée tout de suite et directement [4]. Jésus s'y dérobe d'abord par une remarque sur l'inutilité de la déclaration qu'on lui demande : s'il dit lui-même qu'il est le Christ, on ne le croira pas ; et s'il essaie de discuter avec ses interlocuteurs, on passera outre à ses explications [5]. Bien que tout le sanhédrin soit censé présent, la question ne semble pas posée dans les formes juridiques, et la réponse de Jésus n'est pas non plus celle d'un accusé qui parle à ses juges.

1. V. 66. καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ, ἀρχιερεῖς τε καὶ γραμματεῖς, καὶ ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, 67. λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἰπὸν ἡμῖν.

2. V. 71, τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν ; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Écho de Mc. 63 ; *infr.* p. 609, n. 1. Cf. B. Weiss, *Lk.* 658, contre J. Weiss, *Lk.* 638. Inutile de poursuivre l'interrogatoire des témoins ; mais c'est seulement dans Marc que les témoins ont été entendus.

4. Cf. n. 1.

5. V. 67. ἐὰν ὑμῖν εἴπω οὐ μὴ πιστεύσητε· 68. ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε. AD, mss. lat, Vg. Ss. Sc. ajoutent μοι ἢ ἀπολύσητε. B. Weiss, *Lk.* 658, estime que cette finale a disparu accidentellement (homéotéleuton) du groupe ℵBLT. Pour la forme de la réponse, cf. Jér. xxxviii (LXX, xlv), 15, passage qui a pu influencer la rédaction de Luc (Brandt, 73 ; Holtzmann, 416).

Peut-être n'est-ce pas tant parce que Luc n'a pas attribué à la séance du sanhédrin le caractère d'un procès et d'un jugement en forme, que parce qu'il a lui-même arrangé son récit, et qu'il a voulu mettre en relief l'indépendance du Sauveur à l'égard du sanhédrin israélite. On se demande sur quoi porteraient les questions que Jésus pourrait faire à ses juges : à ne considérer que les vraisemblances de l'histoire, on pourrait supposer qu'elles concerneraient les motifs de son arrestation [1], ou le droit des juges [2] ; mais, vu le contexte, et dans l'esprit de l'évangéliste, il s'agit plutôt de contre-questions sur l'objet même de l'interrogation posée par les sanhédristes, à savoir le rôle du Messie, et comment Jésus peut y prétendre [3].

Ces préliminaires sont destinés à amener ce que Luc a trouvé principal dans la déclaration attribuée au Sauveur par Marc. Il a supprimé ce qui regarde la parousie, ayant songé, comme Matthieu, à l'objection qui s'éveillerait dans l'esprit du lecteur, si celui-ci réfléchissait que les juges de Jésus étaient tous morts sans l'avoir vu revenir sur les nuées ; mais il n'a pas cru pouvoir corriger le texte autrement que par une omission totale. Il ne laisse subsister que l'assertion : « Désormais le Fils de l'homme sera assis à la droite de la puissance de Dieu [4]. » On sent que l'évangéliste a voulu opposer au Messie juif le Messie chrétien, tel d'ailleurs que les Écritures l'ont annoncé : « Fils de l'homme » et « assis à la droite » de Dieu. Les sanhédristes comprendraient que la réponse de Jésus va plus loin que leur première question ; ils en viennent à demander : « Tu es donc le Fils de Dieu ? [5] » au sens où l'évangéliste lui-même entend cette formule [6]. Cependant il n'est pas ques-

1. B. Weiss, *Lk.* 657.

2. Schanz, *Lk.* 533.

3. Cf. Holtzmann, 416 ; Godet, Plummer, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.*

4. V. 69. ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ. Cf. *supr.* p. 605, nn. 4, 5. Noter l'emploi du mot « puissance », retenu d'après Marc, mais comme attribut qualificatif, et non comme désignation formelle de Dieu.

5. V. 70. σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ;

6. Et Ps. ii, 7, non (comme le veut B. Weiss, *Lk.* 658), au sens même du psaume et au sens où les sanhédristes pouvaient l'entendre. Il n'y a sans doute pas lieu de distinguer ici (avec Holtzmann, 416) entre le sens des sanhédristes et celui de l'évangéliste.

tion de blasphème, peut-être parce que Luc a omis ce qui concerne le grand prêtre, et que le geste de Caïphe déchirant son vêtement n'avait sa pleine signification que pour les lecteurs nés dans le judaïsme ; plutôt encore parce que l'évangéliste, comprenant que Jésus n'a été condamné que par Pilate, omet, avec la condamnation du sanhédrin, le blasphème qui la motive ; peut-être aussi lui répugnait-il de présenter Jésus condamné, même injustement, comme blasphémateur, sans compter que ses lecteurs auraient pu ne pas voir en quoi consistait le blasphème. La prétention au titre de « Fils de Dieu » serait le véritable grief du sanhédrin contre Jésus, quoique la dénonciation devant Pilate s'inspire d'une considération différente. Il semble donc que Luc, guidé par la source de Marc pour l'omission de la séance de nuit chez Caïphe, soit secondaire par rapport à Marc dans la description de l'interrogatoire qu'il met dans la séance du matin, cette description n'étant pas autre chose qu'une transposition, une adaptation et une interprétation de ce que Marc a raconté touchant la séance nocturne du sanhédrin.

Selon les deux premiers Évangiles, la réponse de Jésus est considérée par le grand prêtre comme blasphématoire [1]. Caïphe déchire ses habits en signe d'indignation et de douleur : c'était le rite prescrit, en pareil cas, pour tous ceux qui entendaient le blasphème [2], et les évangélistes ne mentionnent ce détail que pour mieux définir, au point de vue du judaïsme légal, l'accusation de blasphème, non pour signifier les sentiments intimes ou l'hypocrisie [3] du grand prêtre. On sait déjà que cette accusation s'explique beaucoup mieux par rapport à la théologie de Marc et de Matthieu que par la vraisemblance de l'histoire. Les membres du sanhédrin sont dits s'être accordés avec Caïphe sur la question du blasphème, et avoir

1. Mc. 63. ὁ δὲ ἀρχιερεὺς διαρρήξας τοὺς χιτῶνας αὐτοῦ λέγει· τί ἔτι χρείαν ἔχομεν (Ss. « Qu'avez-vous encore besoin ? » Lat. *k.* : « Quid adhuc opus est vobis ? ») μαρτύρων ; 64. ἠκούσατε τῆς βλασφημίας· τί ὑμῖν φαίνεται ; Mt. 65. τότε ὁ ἀρχιερεὺς διέρρηξεν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ λέγων· ἐβλασφήμησεν· τί ἔτι χ. ἔ. μ. ; ἴδε νῦν ἠκούσατε τὴν βλασφημίαν· 66. τί ὑμῖν δοκεῖ ;

2. Il va de soi qu'on ne mettait pas tous ses habits en pièces, mais on faisait une déchirure à l'endroit de la poitrine. Selon Maïmonide, (*ap.* Schanz, *Mt.* 530), « longitudo rupturae palmus erat... Non fit in interula seu indusio linteo, nec in pallio exteriori ; in reliquis vestibus corpori accommodatis omnibus fit, etiamsi decem fuerint. ».

3. Schanz, *Mt.* 531.

condamné Jésus à la peine de mort[1], conformément à la loi du Lévitique[2]. Mais, d'après cette loi, le blasphémateur devait être lapidé. Or Jésus a été crucifié; il a subi ce genre de supplice parce qu'il avait été condamné par l'autorité romaine, dans un procès régulier, où le thème de l'accusation n'était pas un blasphème contre Dieu par affectation de privilège divin, mais la prétention messianique à la royauté d'Israël. Le procès devant Pilate n'a pas été la simple ratification du procès que Marc a supposé devant le sanhédrin. Marc attribue à cette assemblée une condamnation qu'elle n'a pas réellement portée; il est de toute vraisemblance que l'idée du blasphème, comme toute la mise en scène du jugement devant Caïphe, a été conçue en vue de cette condamnation[3].

La tradition chrétienne aura senti de très bonne heure la nécessité apologétique de présenter le supplice de Jésus comme uniquement imputable aux Juifs : il importait à la nouvelle religion que son fondateur ne parût pas avoir été condamné par une juste sentence de Pilate; d'autre part, il était fort délicat d'accuser de prévarication Pilate lui-même, et il était impossible de nier que la sentence de mort eût été rendue par lui; restaient les dénonciateurs et les accusateurs du Christ, les Juifs, adversaires du christianisme naissant, détestés eux-mêmes dans le monde païen; rien n'était plus facile que d'élargir leur rôle, de façon à transporter de Pilate sur eux la responsabilité entière du jugement rendu contre Jésus; à cette fin, l'on aura supposé tout le procès devant Caïphe, avec la sentence capitale que le gouverneur n'aurait qu'à confirmer, et, dans le procès devant Pilate, on aura exploité, sinon introduit, l'épisode de Barabbas, de façon que le gouverneur romain ne semblât pas seulement avoir laissé exécuter un jugement dont il n'était pas l'auteur, mais avoir fait tout le possible pour que ce jugement fût frustré de son effet. Ainsi le supplice du Christ n'était pas une action de la justice romaine : ce n'était que le crime des

1. Mc. 64. οἱ δὲ πάντες κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου (cf. x, 33; *supr.* p. 230). Mt. 66. οἱ δὲ ἀποκριθέντες εἶπον· ἔνοχος θανάτου ἐστίν. Ces paroles sont pour Matthieu la formule même de la condamnation. On a vu plus haut des exemples analogues (notamment xxvi, 2, 15), où le discours direct remplace les simples assertions de Marc.

2. xxiv, 16.

3. Cf. Brandt, 81-84; J. Weiss, *AE*. 310-332.

Juifs. Tout en interpolant dans la séance du matin la majeure partie de ce que Marc a raconté de la séance nocturne, Luc a pu encore se rendre compte de la contradiction que le jugement et la condamnation du Christ par le sanhédrin introduisaient dans le récit traditionnel ; il aura vu, dans la source de Marc, que cette condamnation n'avait pas eu lieu, et c'est pour ce motif qu'il n'en dit rien, non pour charger Pilate, qu'il est tout aussi disposé que les autres à montrer innocent de la mort du Sauveur.

Marc, xiv, 65. Et quelques-uns se mirent à cracher sur lui, à lui voiler le visage, à lui donner des coups de poing, et à lui dire : « Prophétise ». Et les valets le reçurent avec des soufflets.

Matth. xxvi, 67. Alors ils lui crachèrent au visage et le frappèrent à coups de poing ; et d'autres lui donnèrent des soufflets, 68. disant : « Prophétise-nous, Christ, quel est celui qui t'a frappé. »

Luc, xxii, 63. Et les hommes qui le tenaient se moquaient de lui, le frappant, 64. et, lui voilant la face, ils l'interrogeaient, disant : « Prophétise qui est celui qui t'a frappé. » 65. Et ils lui adressaient beaucoup d'autres injures.

Dans les deux premiers Évangiles, le jugement chez Caïphe est suivi d'une scène odieuse, où l'on voit les membres du sanhédrin outrager le Christ. Marc [1] parle seulement de « quelques-uns », puis il fait intervenir les valets. Matthieu [2] ne mentionne pas ces derniers, et il s'exprime comme si Caïphe et tous ses assesseurs s'étaient rués sur Jésus. Le troisième Évangile, qui retarde l'interrogatoire, semble anticiper la scène des outrages, qu'il a seulement laissée à la place que lui assignent Marc et Matthieu, parce qu'il ne pouvait convenablement la mettre entre la réunion matinale du sanhédrin et le jugement devant Pilate. Il a fait voir Jésus amené chez le grand prêtre, Pierre dans la cour, avec les satellites, le reniant trois fois ; pour l'enchaînement de ses récits, il suppose que Jésus est resté lui-même dans la cour, sous la garde des satellites ; c'est pourquoi le Sauveur peut se retourner vers Pierre après le troi-

1. V. 65. καὶ ἤρξαντό τινες ἐμπτύειν αὐτῷ καὶ περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον καὶ κολαφίζειν αὐτὸν καὶ λέγειν αὐτῷ· προφήτευσον, καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον.

2. V. 67. τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ καὶ ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν 68. λέγοντες· προφήτευσον ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε;

sième reniement ; c'est pourquoi aussi l'évangéliste peut ensuite, sans autre explication, introduire la scène des outrages, qu'il attribue aux hommes qui gardaient Jésus dans la cour du grand prêtre [1]. Combinaison artificielle, où la scène des outrages apparaît comme un élément adventice, qui sert, dans l'économie de la narration, avec le reniement de Pierre, à remplir le temps compris entre l'arrestation du Sauveur et la réunion matinale du sanhédrin [2].

Ainsi qu'il a été observé plus haut, la scène des outrages chez Caïphe, tout à fait parallèle à la scène de dérision dans le prétoire, pourrait avoir été dédoublée de celle-ci, pour compléter le récit du jugement par le grand prêtre. On s'expliquerait ainsi plus facilement la gaucherie qui caractérise la narration de Marc, et que les deux évangélistes plus récents ont corrigée chacun à sa façon. Les « quelques-uns » qui, d'après le second Évangile, se mettent à frapper Jésus, arrivent on ne sait d'où ; le contexte inviterait à voir en eux des membres du sanhédrin ; mais Marc ne le dit pas expressément, et peut-être n'est-ce que par une maladresse de rédaction qu'il paraît le laisser entendre ; il ne semble pas qu'une distinction nette s'établisse en son esprit entre ceux qui commencent à frapper Jésus, et les valets qui le reçoivent avec des soufflets [3]. La

1. V. 63. καὶ οἱ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτὸν ἐνέπαιζον αὐτῷ δέροντες (ce dernier mot manque dans D, mss. lat.), 64. καὶ περικαλύψαντες αὐτὸν ἐπηρώτων λέγοντες· προφήτευσον, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε ; 65. καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν.

2. Holzmann, 415.

3. On voit volontiers dans ce passage de Marc un latinisme : « verberibus aliquem accipere » (Cicéron). Field, 40, objecte que Jésus ne tombe pas pour la première fois aux mains des valets, ce qui exclut aussi la traduction : « et les valets le prirent (en garde) avec des coups » (Meyer, B. Weiss, J. Weiss), et il préfère la leçon du texte reçu : ἔβαλλον (ἔβαλον), qui est plutôt supposé par mss. lat. et Vg. : « « caedebant ». Cf. βάλλειν λίθοις, βέλεσι. Il semble arbitraire d'attribuer à une rédaction postérieure le dernier membre de phrase de Mc. 65 (J. Weiss, *AE.* 320), sous prétexte qu'il n'a pas de parallèle dans Luc, et que les mots οἱ δὲ ἐράπισαν, qui y correspondent dans Mt. 67, seraient interpolés (Brandt, 357). Matthieu et Luc semblent avoir voulu épargner à Jésus les coups des valets, mais ils ont connu tous deux le texte de Marc : le premier s'en sert pour compléter l'énumération des outrages, et le second paraît y avoir substitué très consciemment l'indication vague de propos blasphématoires. Le soufflet unique de Jn. xviii, 22, dérive de Mc. 65 ; l'idée d'un rapport inverse est contraire à toute vraisemblance.

mention de ces valets semble venir à la fin, pour compléter et rectifier l'indication donnée d'abord par l'évangéliste.

Matthieu et Luc font disparaître l'équivoque, le premier en ne faisant intervenir que Caïphe et les membres de son tribunal, le second en ne parlant, conformément à l'enchaînement de son récit, que des hommes qui avaient arrêté le Christ et « qui le tenaient » dans la cour du grand prêtre. Il n'était déjà pas très vraisemblable qu'une partie du sanhédrin se fût précipitée sur Jésus pour le couvrir de crachats et l'accabler de coups : l'invraisemblance est au comble dans le premier Évangile, où Caïphe et tout le sanhédrin font ce que Marc a dit seulement de « quelques-uns ». Le récit de Matthieu est d'ailleurs mieux équilibré, puisque ce sont les mêmes personnes qui se permettent les crachats, les coups de poing et les soufflets. Matthieu et Luc se sont efforcés de ramener à l'unité un tableau dont l'incohérence résultait probablement de ce que Marc, indépendamment de l'intention apologétique dont on a déjà parlé, avait été plus préoccupé de l'accomplissement des prophéties que de la vraisemblance historique.

Le détail du voile jeté sur la face de Jésus pourrait être en rapport avec le passage d'Isaïe où les versions grecques disent que « la figure » de l'homme des douleurs « était comme cachée [1] », et il ne faut peut-être pas chercher un rapport trop étroit entre cette circonstance et ce qu'on lit ensuite touchant l'invitation à prophétiser. Matthieu et Luc ont pensé que l'on demandait à Jésus de désigner ceux qui lui donnaient des coups [2]. Explication plus facile

1. Is. LIII, 3. Dans l'hébreu, le Serviteur de Iahvé est comparé à un misérable devant qui on se voile la face. Mais les LXX lisent : ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ. Aquila (suivi par s. Jérôme : « et quasi absconditus vultus ejus ») traduit : ὡς ἀποκεκρυμμένον πρόσωπον αὐτοῦ. Pour les autres traits, cf. MICH. IV, 14 : « Ils frappent à la joue, avec un bâton, le juge d'Israël » ; surtout Is. L, 6 (LXX). τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων. BRANDT, 70-71, compare aussi I Rois, XXII, 24 (LXX). καὶ ἐπάταξε (Sedecias) τόν Μειχαίαν ἐπὶ τὴν σιαγόνα καὶ εἶπεν· ποῖον πνεῦμα κυρίου τὸ λαλῆσαν ἐν σοί ; Ce trait pourrait, en effet, avoir suggéré la demande de prophétie dans Marc ; mais celle-ci est d'abord une adaptation aux sanhédristes et aux satellites juifs de la dérision des soldats dans Mc. XV, 18.

2. L'accord des deux évangélistes en ce point suggère l'idée d'une influence de Matthieu sur Luc, à moins que l'explication, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε, n'ait été ajoutée de très bonne heure dans le troisième Évangile, d'après le premier, ce qui n'a rien d'impossible.

peut-être que naturelle. Dans Luc, qui a retenu la mention du voile, Jésus est invité à désigner chaque auteur des coups qu'il reçoit : comment fera-t-il, puisqu'il ne les voit pas ; il faudra donc qu'il dise leurs noms; pour se livrer à ce jeu, on n'avait pas besoin de lui bander les yeux. C'est pourquoi Matthieu ne dit rien du voile; mais, comme il ne dit pas que l'on demande à Jésus le nom de ceux qui le frappent, il semble que le Christ, ayant la liberté de voir, pourrait aisément faire ce à quoi on l'invite. On est donc en droit de douter que Matthieu et Luc aient bien saisi la pensée de Marc, et que celui-ci ait voulu prêter aux insulteurs du Christ l'invitation dérisoire à indiquer, moyennant le don de prophétie dont il devait être investi, soit le nom, soit la personne de ceux qui le frappaient [1]. S'agirait-il d'annoncer le destin particulier et la punition de chaque insulteur [2]? Une pareille détermination du sens est moins vraisemblable encore que celle qui a été déduite du contexte par les évangélistes plus récents. On ne voit pas pourquoi Marc n'aurait pas attribué au mot « prophétiser » une signification générale [3], qui serait, dans la bouche des insulteurs, comme une définition du ministère messianique auquel Jésus prétend [4]. Jésus serait invité par dérision à faire le prophète, soit par une prédiction, soit par un signe analogue à ce que l'on croyait et racontait des prophètes anciens.

Marc, xiv, 66. Et comme Pierre était en bas, dans la cour, il vint une des servantes du grand prêtre ; 67. et voyant Pierre qui se chauffait, après l'avoir regardé, elle dit : « Toi aussi, tu étais avec Jésus le Nazaréen. » 68. Et il nia en disant : « Je ne sais ni ne comprends ce que tu dis. »

Matth. xxvi, 69. Cependant Pierre était assis dehors, dans la cour, et une servante s'approcha de lui en disant : « Toi aussi, tu étais avec Jésus le Galiléen. » 70. Et il nia devant tous, disant : « Je ne sais ce que tu dis. » 71. Et comme il sortait vers la porte, une autre le vit et dit

Luc, xxii, 56. Et une servante, ayant vu Pierre assis auprès du feu, et l'ayant regardé attentivement, dit : « Il était aussi avec lui. » 57. Et il le renia, disant : « Femme, je ne le connais pas. » 58. Et peu après, un autre, le voyant, dit : « Toi aussi, tu en es. » Et Pierre dit : « Homme,

1. Keil, Holtzmann, Schanz, etc.
2. B. Weiss, *Mk.* 227 ; cf. Holtzmann, 178.
3. Meyer, *ap.* B. Weiss, *loc. cit.* Cf. Wellhausen, *Mc.* 133.
4. Cf. *supr.* p. 613, n. 1.

Et il s'en alla dehors, dans le vestibule, et un coq chanta. 69. Et la servante, le voyant, se mit à dire de nouveau à ceux qui se trouvaient là : « Il en est. » 70. Et il nia de nouveau. Et peu après, ceux qui étaient là dirent encore : « Certainement tu en es, car tu es galiléen. » 71. Et il se mit à faire des imprécations et à jurer : « Je ne connais pas cet homme dont vous parlez. » 72. Et aussitôt, pour la seconde fois, un coq chanta. Et Pierre se ressouvint de la parole que Jésus lui avait dite : « Avant qu'un coq ait chanté deux fois, tu me renieras trois fois. » Et à ce souvenir, il pleura.

à ceux qui se trouvaient là : « Celui-ci était avec Jésus le Nazaréen. » 72. Et il nia de nouveau avec serment : « Je ne connais pas cet homme. » 73. Et peu après, ceux qui étaient là, s'approchant, dirent à Pierre : « Certainement, toi aussi, tu en es ; car ton langage te fait connaître. » 74. Et il se mit à faire des imprécations et à jurer : « Je ne connais pas cet homme. » Et aussitôt un coq chanta. » 75. Et Pierre se ressouvint de la parole que Jésus lui avait dite : « Avant qu'un coq ait chanté, tu me renieras trois fois. » Et s'en allant dehors, il pleura amèrement.

je n'en suis pas. » 59. Et une heure environ s'étant écoulée, un autre insistait, disant : « En vérité, celui-là aussi était avec lui, car il est galiléen. » 60. Et Pierre dit : « Homme, je ne sais ce que tu dis. » Et au même instant, comme il parlait encore, un coq chanta. 61. Et se retournant, le Seigneur regarda Pierre ; et Pierre se ressouvint de la parole que le Seigneur lui avait dite : « Avant qu'un coq ait chanté aujourd'hui, tu me renieras trois fois. » 62. [Et s'en allant dehors, il pleura amèrement.]

Le récit du reniement fait suite à ce qui a été dit plus haut [1] touchant l'entrée de Pierre dans la maison du grand prêtre, et la hardiesse qu'il avait eue de se glisser parmi les gens de Caïphe, auprès du feu où ceux-ci se chauffaient. Marc dit qu'il se chauffait « à la lumière [2] », parce que le brasier, en effet, éclairait à l'entour et allait permettre de reconnaître l'intrus. Matthieu, qui n'a pas égard à la circonstance du feu allumé, préfère indiquer l'intention de Pierre : « voir la fin [3] » de cette triste aventure.

Dans l'agitation où le retour de la troupe armée avait mis la mai-

1. Mc. 54 ; Mt. 58 ; *supr*. p. 595.
2. καὶ ἦν συνκαθήμενος μετὰ τῶν ὑπηρετῶν καὶ θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς.
3. ἐκάθητο μετὰ τῶν ὑπηρετῶν ἰδεῖν τὸ τέλος.

son, une servante s'approche de ceux qui entouraient le feu, remarque Pierre et lui dit aussitôt : « Toi aussi, tu étais avec Jésus de Nazareth [1]. » Protestation de l'apôtre, mais en forme négative [2], l'on pourrait presque dire en forme de restriction mentale. La suite du récit dans Marc devient tout à fait confuse et présente des détails que les évangélistes plus récents ont omis ou corrigés, parce que sans doute ils les trouvaient insignifiants ou incohérents, ou bien parce qu'ils y voyaient un double emploi. Il est dit que Pierre « s'en va dehors », et l'on ajoute « vers le vestibule [3] », indication qui semble vouloir redresser la première, et qui plutôt la contredit. Suit la mention d'un premier chant du coq, destiné visiblement à dater le premier reniement, comme le second chant servira à dater le troisième, afin de montrer l'accomplissement de la prophétie du Christ dans les termes précis où Marc a voulu la rédiger [4]. Bien que Pierre ait changé de place, et qu'il ne soit plus au milieu du groupe de satellites qui se chauffaient, la même servante semble dire aux mêmes assistants ce qu'elle a dit d'abord à Pierre lui-même, et l'apôtre nie de nouveau, comme s'il ne s'était pas éloigné de l'endroit où il était d'abord [5]. Un certain temps se passe, comme si tout le monde voulait ou devait attendre le second chant du coq pour procurer la réalisation de la prophétie par le troisième reniement. Les assistants soulèvent de nouveau la question, dans l'instant convenable, en objectant à l'apôtre sa qualité de galiléen [6]. Pierre nie plus fort et avec serment ; le coq chante pour la seconde

1. Mc. 66 est surchargé de détails empruntés au v. 54, pour la reprise, καὶ [ὄντος τοῦ Πέτρου κάτω ἐν τῇ αὐλῇ — le mot αὐλή désignant la cour, par opposition àla maison, semble pris dans un sens différent du v. 54 : ἕως ἔσω εἰς τὴν αὐλὴν τοῦ ἀρχιερέως ; cf. xv, 16] ἔρχεται μία τῶν παιδισκῶν τοῦ ἀρχιερέως, καὶ [ἰδοῦσα τὸν Πέτρον θερμαινόμενον] ἐμβλέψασα αὐτῷ λέγει ·καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα τοῦ Ἰησοῦ.

2. V. 68. οὔτε οἶδα οὔτε ἐπίσταμαι σὺ τί λέγεις. Cf. Mt. 70. οὐκ οἶδα τί λέγεις ; Lc. 57. οὐκ οἶδα αὐτόν, γύναι, forme altérée de ce reniement. D omet γύναι.

3. καὶ ἐξῆλθεν ἔξω[εἰς τὸ προαύλιον]· καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. Le dernier membre de phrase est omis dans ℵBL, Ss.

4. *Supr.* xiv, 30; p. 549, n. 2.

5. V. 69. καὶ ἡ παιδίσκη [ἰδοῦσα αὐτὸν] ἤρξατο πάλιν λέγειν τοῖς παρεστῶσιν ὅτι οὗτος ἐξ αὐτῶν ἐστιν. 70. ὁ δὲ πάλιν ἠρνεῖτο.

6. V. 70. καὶ [μετὰ μικρὸν πάλιν] οἱ παρεστῶτες ἔλεγον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς ἐξ αὐτῶν εἶ· καὶ γὰρ Γαλιλαῖος εἶ. A etc. ajoutent : καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει.

fois [1] ; l'apôtre se souvient de la prédication de Jésus, et il pleure [2] ; on oublie de dire qu'il s'en va, ce qui est pourtant la conclusion logique de l'incident ; le lecteur a le droit de se demander pourquoi Pierre, dont la mémoire se réveille au second chant du coq, ne s'est pas rappelé, dès le premier, la prédiction de Jésus. En réglant et coordonnant la prophétie et l'effet, en prenant l'anecdote du reniement pour remplir la troisième veille, l'évangéliste a négligé le soin de la vraisemblance.

En de telles conditions, il n'est point téméraire de supposer que le récit de Marc est un remaniement, voulu et mal venu, d'un récit plus simple, qui n'est pas trop difficile à reconstituer. Le départ de Pierre, après le premier reniement, se trouve en rapport avec le premier chant du coq, parce que, dans la source, où le chant du coq n'était mentionné qu'une fois, ce trait terminait le récit : « Et il s'en alla dehors, et un coq chanta », ou peut-être : « et c'était le chant du coq [3] », c'est-à-dire : « on était à la troisième veille de la nuit ». L'indication de l'heure a pu suggérer la circonstance du chant, et déterminer par la même occasion la forme de la prophétie concernant le reniement [4]. Si l'on élimine le faux départ de Pierre et le chant du coq, la seconde observation de la servante n'a plus rien que de naturel : d'abord elle a interpellé l'apôtre ; sur la réponse évasive de celui-ci, elle se tourne aussitôt vers les assistants, les

1. V. 71. ὁ δὲ ἤρξατο ἀναθεματίζειν καὶ ὀμνύναι ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὃν λέγετε. 72. καὶ εὐθὺς ἐκ δευτέρου ἀλέκτωρ ἐφώνησεν. ℵL omettent ἐκ δευτέρου ; B le garde, ce qui donne à penser que l'omission du premier chant dans le v. 6 n'est point primitive. B. WEISS, *Mk.* 229, veut voir ici la simple indication de l'heure : « Le coq chanta son second chant. »

2. ℵC, mss. lat. omettent δίς dans le v. 72 (cf. *supr.* p. 550, n. 1). D omet toute la citation (ὅτι... ἀπαρνήσῃ). La finale : καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν, fait difficulté. On sous-entend τὸν νοῦν après ἐπιβαλών : « attendens, mentem advertens » (HOLTZMANN, 178). Vg. : « et cœpit flere » ; de même Ss. Sc. ; D, ἤρξατο κλαίειν. Érasme, Bengel : « prorupit in fletum ». Théophylacte et plusieurs modernes : « et se couvrant (la tête), il pleura ». Bleek : « il continua de pleurer » etc., etc. Cf. SCHANZ, *Mk.* 401. La leçon ἐπιβαλών, si autorisée qu'elle soit, ne laisse pas d'être suspecte, et peut-être n'est-elle qu'une très ancienne faute de copiste (cf. MT. 75. ἐξελθών). Tenir compte néanmoins de ce que cette finale a été substituée à la finale primitive, v. 68 *b* (p. 616, n. 3).

3. ἦν δὲ ἀλεκτοροφωνία (cf. XIII, 35), d'où l'on pouvait tirer aisément : καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν (*supr.* p. 616, n. 3).

4. *Supr.* XIV, 30.

gens qui sont avec Pierre auprès du feu, et leur dit : « Il en est ». Les mots : « le voyant[1] ». ont été ajoutés par le rédacteur pour souder vaille que vaille le second reniement au départ, comme les mots : « vers le vestibule[2] », ont été ajoutés pour que Pierre, « sorti dehors », eût encore l'air d'être « dans » la maison. Les mots : « peu après », « encore »[3], sont pareillement destinés à faire durer l'incident et à accentuer la circonstance du triple reniement. Si on les supprime, on trouve que la remarque des témoins vient au mieux pour compléter celle de la servante. Celle-ci a dit à Pierre : « Tu étais avec Jésus de Nazareth », et Pierre a voulu esquiver cette assertion ; alors la femme a dit aux assistants : « Il en est », et Pierre, voyant le danger croître, a nié ; mais sa parole même trahit son origine, et les assistants s'empressent de lui dire : « Mais si, tu es galiléen ». Cette fois, Pierre renie son Maître de toutes ses forces, et il s'en va promptement. Que devient-il ensuite ? S'enfuit-il comme les autres, et reprit-il, dès ce matin même, le chemin de la Galilée, ou bien suivit-il encore à la dérobée les tristes événements de la journée, jusqu'au crucifiement et à la mort de celui qu'il avait le premier salué Christ, et ne se décida-t-il à quitter Jérusalem que le vendredi soir? On ne saurait le dire, bien que la dernière hypothèse soit la plus probable. Toujours est-il que, s'il y a quelque part dans le second Évangile un souvenir personnel de Pierre, c'est le récit du reniement en la forme où l'a trouvé Marc[4]. Ce qu'on lit, dans le récit actuel, sur le second chant du coq, le souvenir de la prophétie, la douleur de l'apôtre, appartient au travail rédactionnel.

Pour l'harmonie du récit, Matthieu, après le premier reniement, conduit Pierre « vers la porte[5] », ayant dit d'abord qu'il était « dehors dans la cour[6] » ; à raison du déplacement, il suppose qu'une

1. Cf. *supr.* p. 616, n. 5.

2. Cf. *supr.* p. 616, n. 3.

3. Cf. *supr.* p. 616, n. 6.

4. Et qu'il ne faut point chercher avec J. Weiss, *AE.* 306-308, dans le quatrième Évangile. Cf. *QÉ.* 833-835, 839-841.

5. V. 71. ἐξελθόντα δὲ (Ss. « Simon », et de même vv. 73, 75). (AC etc αὐτόν. D, ἐξελθόντος δὲ αὐτοῦ) εἰς τὸν πυλῶνα κτλ.

6. V. 69. ὁ δὲ Πέτρος ἐκάθητο ἔξω ἐν τῇ αὐλῇ. Cf. v. 58. ἕως τῆς αὐλῆς τοῦ ἀρχιερέως ; xxvi, 3 (où il s'agit certainement de la maison, non de la cour), et *supr.* p. 616, n. 1.

« autre » servante voit Pierre à la porte [1] et provoque le second reniement. Il anticipe [2] dans le second reniement la déclaration expresse du troisième [3] ; il fait nommer Jésus par les deux servantes, mais la première l'appelle Galiléen, afin de préparer la remarque finale sur l'origine de Pierre ; il s'exprime de façon à laisser entendre que les témoins du second reniement, qui occasionnent le troisième, ne sont pas les gens avec lesquels Pierre s'est assis d'abord, mais un groupe de personnes qui étaient près de la porte [4]; ces gens provoquent le reniement définitif en disant à Pierre que son langage le trahit [5], c'est-à-dire accuse son origine galiléenne. Le chant du coq se produit une seule fois, après le troisième reniement [6] : c'est l'accomplissement de la prophétie ; Pierre se souvient, s'en va et pleure amèrement [7].

Il n'est pas autrement évident que Matthieu ait eu besoin, pour modifier ainsi le récit de Marc, de connaître la source de celui-ci, et bien moins encore est-il nécessaire d'admettre qu'il n'aurait pas connu le récit actuel du second Évangile, mais seulement une première rédaction, qui ne mentionnait pas le double chant du coq. Ce double chant complique si fâcheusement le récit, qu'il a pu être omis avec intention dans le premier Évangile, comme bien d'autres détails. Il reste d'ailleurs possible et même vraisemblable que, Matthieu, s'il n'a point connu la source de Marc, ait été aidé dans sa rectification par la tradition orale, cette histoire du reniement étant de celles qui devaient être les plus familières aux premiers chrétiens.

1. V. 71. (p. 618, n. 5) ἰ. δ. ε. τ. π. εἶδεν αὐτὸν ἄλλη καὶ λέγει τοῖς ἐκεῖ.

2. V. 69. καὶ σὺ ἦσθα μετὰ Ἰησοῦ Γαλιλαίου. V. 71. οὗτος ἦν μετὰ Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου. Cf. *supr*. p. 616, n. 1.

3. V. 72. καὶ πάλιν ἠρνήσατο μετα ὅρκου ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον.

4. V. 69. Pierre est « dehors dans la cour » (p. 618, n. 6), et sa réponse à la première servante est dite, v. 70, ἔμπροσθεν πάντων. La seconde servante le prend « à la porte » (p. 618, n. 5) et parle « à ceux qui étaient là » (*supr*. n. 1)

5. V. 73 (cf. p. 616, n. 6). μετὰ μικρὸν δὲ προσελθόντες οἱ ἑστῶτες εἶπον τῷ Πέτρῳ· ἀληθῶς καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ, καὶ γὰρ ἡ λαλιά σου δῆλόν σε ποιεῖ. D (Ss.) ὁμοιάζει ; mss. lat. « similis est ». Cette leçon est peut-être meilleure qu'on ne l'admet communément.

6. V. 74. τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον (cf. p. 617, n. 1), καὶ εὐθέως (BL, εὐθὺς) ἀλέκτωρ ἐφώνησεν.

7. V. 75. καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς (voir p. 617, n. 2). Cf. Is. xxii, 4.

Ainsi qu'il a été observé plus haut [1], Luc paraît avoir connu la source de Marc, et gardé l'enchaînement primitif des récits, Jésus étant amené chez le grand prêtre, Pierre le suivant à distance, se glissant dans la cour jusqu'auprès du brasier où se chauffaient les gens de Caïphe, et s'exposant ainsi aux questions qui amènent le reniement. Le troisième Évangile n'en dépend pas moins du second, et l'on dirait que le rédacteur, en s'aidant de la source pour abréger Marc, procède par coupures et retouches maladroites dans la relation plus récente et plus développée, au lieu de s'en tenir à la relation plus ancienne et plus courte. La servante qui remarque la présence de Pierre ne s'adresse pas à lui, mais aux assistants, pour dire : « Il était avec lui [2] », ce qui fait qu'elle ne prononce pas avec mépris le nom de Jésus. C'est à elle néanmoins que Pierre adresse sa réponse, qui consiste dès l'abord en un reniement formel [3]. Luc suit la source en retenant Pierre au même endroit pour les trois reniements ; il ne laisse pas de marquer des intervalles, sans se soucier plus que Marc de la vraisemblance, et pour une raison analogue, parce que l'histoire du reniement lui sert à remplir un temps déterminé, les heures comprises entre l'arrivée de Jésus chez le grand prêtre, et la séance matinale de sanhédrin. L'intervalle supposé entre les deux premiers reniements occasionne, comme dans Matthieu, un changement dans la personne qui provoque le second : ce n'est ni la même servante, ni une autre servante, mais « un autre », un homme quelconque [4]. Cet homme maintenant s'adresse à Pierre, et non aux assistants, pour lui dire : « Toi aussi, tu en es. » La simple indication de Marc : « il nia », devient une réponse formelle : « je n'en suis pas », avec l'apostrophe : « homme », qui accentue le changement d'interlocuteur. Le second intervalle est évalué approximativement à une heure, le « peu après [5] » de Marc ayant été utilisé pour le premier, et la durée de l'incident se trouvant indiquée aussi

1. P. 595.

2. V. 56. ἰδοῦσα δὲ αὐτὸν παιδίσκη τις καθήμενον πρὸς τὸ φῶς καὶ ἀτενίσασα αὐτῷ εἶπεν· καὶ οὗτος σὺν αὐτῷ ἦν.

3. V. 57. Cf. *supr.* p. 616, n. 2.

4. V. 58. καὶ μετὰ βραχὺ ἕτερος ἰδὼν αὐτὸν ἔφη· καὶ σὺ ἐξ αὐτῶν εἶ. ὁ δὲ Πέτρος ἔφη. ἄνθρωπε, οὐκ εἰμί. Noter le parallélisme de cette réponse avec celle du v. 57.

5. Cf. p. 616, n. 6.

plus clairement, l'on peut ajouter, avec plus d'invraisemblance. Comme le second reniement ne peut, dans ces conditions, être supposé l'occasion plus ou moins directe du troisième, Luc ne fait pas intervenir expressément les assistants pour celui-ci : « un autre » homme, au bout d'une heure, s'avise d'insister sur la question posée d'abord, en disant que Pierre est galiléen [1]. Pierre se contente de nier [2], l'évangéliste aimant mieux taire les faux serments.

Suit l'unique chant du coq [3] ; mais ce n'est pas cette circonstance seule qui rappelle au souvenir de l'apôtre la prédiction du Sauveur ; à ce moment même, Jésus, que le lecteur ne savait pas être présent dans la cour, se retourne vers Pierre [4], et Pierre se souvient de la prédiction que Jésus lui avait faite [5]. On dirait que l'évangéliste a voulu signifier par là que le Christ, au lieu d'être en présence de ses juges pendant cette partie de la nuit, comme on le lit dans Marc [6], était resté dans la cour, sous la garde des gens qui l'avaient arrêté. Ce détail est inattendu, et il y a bien peu de chances pour que ce soit une donnée traditionnelle. Les anciens interprètes qui ont vu, après saint Augustin [7], dans le regard de Jésus un simple rayon de la grâce divine, ont apprécié à sa juste valeur la portée historique de l'incident. Plusieurs manuscrits de l'ancienne Vulgate omettent la conclusion : « Et s'en allant dehors, il pleura amèrement [8] », qui pourrait avoir été littéralement importée de Matthieu dans le texte traditionnel de Luc. Celui-ci, qui a supprimé la fuite des disciples, et qui amènera sur le Calvaire toutes les connaissances de Jésus [9], peut avoir omis l'éloignement de Pierre.

1. V. 59. καὶ διαστάσης ὡσεὶ ὥρας μιᾶς ἄλλος τις διϊσχυρίζετο λέγων · ἐπ' ἀληθείας καὶ οὗτος μετ' αὐτοῦ ἦν, καὶ γὰρ Γαλιλαῖός ἐστιν.

2. V. 60. εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος · ἄνθρωπε, οὐκ οἶδα ὃ λέγεις. Cf. p. 616, n. 2, et p. 620, n. 4.

3. καὶ παραχρῆμα ἔτι λαλοῦντος αὐτοῦ (Ss. Sc. omettent ἔ. λ. α., précision qui est pour le relief de la prophétie), ἐφώνησεν ἀλέκτωρ.

4. V. 61. καὶ στραφεὶς ὁ κύριος (terme rédactionnel ; cf. x, 1 ; xi, 39 ; xvii, 5, 6 ; xviii, 6, etc.) ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ.

5. La prophétie est reprise en ces termes : ὅτι πρὶν ἀλέκτορα φωνῆσαι σήμερον ἀπαρνήσῃ με τρίς. D, ὅ. π. ἀ.φ. τρὶς ἀπαρνήσῃ με μὴ εἰδέναι με (cf. v. 34 ; *supr.* p. 554, n. 3).

6. xiv, 53-72.

7. Cf. Schanz, *Lk.* 531.

8. V. 62. Mt. 75 *b* ; *supr.* p. 619, n. 7.

9. xxiii, 49.

LXXXV

DEVANT PILATE

MARC, XV, 1-25. MATTH. XXVII, 1-31. LUC, XXIII, 1-25.

Dénoncé par les prêtres comme prétendant à la royauté d'Israël, Jésus a été condamné en cette qualité par le procurateur Ponce-Pilate. La tradition évangélique semble avoir pris à tâche de dégager en cette affaire la responsabilité du magistrat romain, pour imputer uniquement aux Juifs la mort de Jésus. C'est de ce souci, où l'on doit voir sans doute un intérêt du christianisme naissant, que procèdent les modifications qu'ont subies dans nos Évangiles les souvenirs primitifs concernant le procès et la condamnation du Christ.

MARC, XV, 1. Et dès le matin, après avoir tenu conseil, les chefs des prêtres, avec les anciens et les scribes, et tout le sanhédrin, ayant fait lier Jésus, l'emmenèrent et le remirent à Pilate.

MATTH. XXVII, 1. Et le matin étant venu, les chefs des prêtres et les anciens du peuple tinrent conseil contre Jésus, afin de le faire mettre à mort; 2. et l'ayant lié, ils l'emmenèrent à Pilate le gouverneur.

LUC, XXIII, 1. Et toute leur troupe s'étant levée, ils le conduisirent devant Pilate.

On a pensé que Marc et Matthieu avaient voulu distinguer deux séances du sanhédrin, une séance de nuit dans laquelle avait eu lieu l'interrogatoire de Jésus, et une seconde séance le matin pour prononcer la sentence de mort [1]. Cette intention des évangélistes est bien loin d'être démontrée. Il est plutôt évident que Marc, ayant placé le reniement de Pierre pendant l'interrogatoire du Sauveur, mais l'ayant raconté après, a voulu reprendre la suite de ce qui s'est fait contre Jésus, sans préciser autrement le rapport de la seconde réunion avec la première. Il ne paraît pas possible néan-

1. Cf. HOLTZMANN, 102, 178 ; BRANDT, 82 ; *supr.* pp. 593-594.

moins de confondre les deux en une seule[1]. Dans la première, la condamnation à mort est censée acquise par jugement du sanhédrin ; dans la seconde, il s'agit de préparer ce que l'on dira au gouverneur, et l'on ne voit pas que la seconde délibération se rattache immédiatement à la première, soit quant à l'heure, soit quant à l'objet. En réalité, la source primitive plaçait au matin la délibération des principaux Juifs qui devaient se porter accusateurs de Jésus, et Marc a, pour ce motif, mentionné ici un conseil qui se trouve, dans sa rédaction, doubler la réunion tenue pendant la nuit. L'évangéliste ne dit pas qu'une sentence capitale ait été alors prononcée ou renouvelée contre Jésus ; il ne semble aucunement préoccupé de l'idée qui a trouvé crédit chez plusieurs commentateurs modernes[2], d'après lesquels cette seconde séance du sanhédrin aurait été une sorte de fiction légale pour confirmer la condamnation résolue pendant la nuit. Marc ne parle plus de jugement ; suivant la donnée de sa source, il laisse entendre que les ennemis de Jésus délibèrent sur l'accusation qu'ils vont formuler devant Pilate[3].

Le premier Évangile suit Marc, en améliorant la forme de son récit ; il détermine vaguement l'objet de la seconde réunion : c'était une délibération sur ce qu'on devait faire pour obtenir la mort de Jésus[4] ; des conseils de ce genre ont déjà eu lieu plusieurs

1. Avec B. Weiss, *Mk.* 230.

2. Brandt, *supr. cit.* croit à une invention de l'évangéliste ; Holtzmann paraît hésitant.

3. V. 1. καὶ εὐθὺς πρωῒ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς [μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων καὶ ὅλον τὸ συνέδριον], δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ. Noter la construction peu régulière de la phrase, et les surcharges qui suivent la mention des ἀρχιερεῖς. Au lieu de ποιήσαντες, ℵCD ont ἑτοιμάσαντες, et l'on peut être tenté de préférer cette leçon comme plus difficile (B. Weiss, *Mk.* 231). L'attestation néanmoins paraît insuffisante, et l'on se trouve plutôt en face d'une variante étudiée, par laquelle doit être expliqué l'objet particulier de cette seconde séance, à savoir mettre en forme le jugement rendu dans la première (J. Weiss, *AE.* 310). Le texte ordinaire, et très probablement authentique, peut signifier soit : « ayant tenu conseil », soit plutôt : « ayant pris une décision ». Dans un cas comme dans l'autre, le rapport avec la réunion précédente, s'il était réel, devait être marqué.

4. V. 1. πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον (il n'est pas autrement évident que cette formule signifie « tenir conseil », et non « prendre une décision » ; car, en cet endroit et dans les autres passages où Matthieu l'emploie, XII, 14 ; XXII, 15 ;

fois dans Matthieu[1]. Luc, ayant mentionné en dernier lieu l'interrogatoire de Jésus, n'a eu qu'à poursuivre son récit et à dire que l'assemblée, ayant levé la séance, conduisit le Sauveur à Pilate[2]. Il est à présumer néanmoins que les termes de la dénonciation ne furent pas concertés en présence de l'accusé.

Toujours est-il que Caïphe et ses affidés, étant convenus entre eux de ce qu'ils allaient dire au gouverneur, firent lier Jésus, bien décidés à le présenter à Pilate comme un faux Messie et un artisan de révolte. D'après les trois évangélistes, tout le sanhédrin se serait rendu chez Pilate, mais il est peu vraisemblable que l'assemblée entière se soit transportée chez le gouverneur : elle n'avait aucun besoin de se réunir au complet chez Caïphe ; un groupe des sanhédristes, d'accord avec le grand prêtre, suffisait pour préparer, puis pour présenter et soutenir l'accusation. Dans l'esprit des évangélistes, le sanhédrin représente les Juifs, et ce sont les Juifs qui ont fait mourir Jésus. De là viennent les expressions générales dont les rédacteurs se servent d'autant plus volontiers qu'ils étaient renseignés fort incomplètement sur le détail des faits. On remarquera que les chefs des prêtres sont seuls mentionnés dans la suite, et la source de Marc a pu ne signaler qu'eux dans les préliminaires du procès devant Pilate[3].

L'enchaînement des souvenirs primitifs était très satisfaisant : Jésus avait été arrêté vers le milieu de la nuit ; on l'avait amené chez le grand-prêtre, et Pierre, qui avait voulu le suivre, l'avait renié au chant du coq ; au point du jour, de très grand matin, les chefs des prêtres s'entendent pour l'accusation, et ils se trouvent prêts, dès la première heure, à conduire Jésus au tribunal du procurateur.

MATTH. XXVII, 3. Alors Judas, celui qui le livrait, voyant qu'il était condamné, se repentit et rapporta les trente pièces d'argent aux chefs

XXVII, 7 ; XXVIII, 12, il s'agit toujours de mesures prises ou à prendre en vue d'une fin déterminée, et l'on peut dire au moins que la « délibération » implique une « décision ») πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ (rectification de la phrase de Marc, et autre façon de désigner le sanhédrin tout entier) κατὰ τοῦ Ἰησοῦ ὥστε θανατῶσαι αὐτόν · καὶ δήσαντες αὐτὸν ἀπήγαγον καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ τῷ ἡγεμόνι.

1. Cf. XII, 14, etc., *supr. cit.* p. 623, n. 4.

2. V. 1. καὶ ἀναστὰν ἅπαν τὸ πλῆθος αὐτῶν (locution qui fait écho à « tout le sanhédrin » de Marc, p. 623, n. 3) ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸν Πειλᾶτον.

3. Cf. *supr.* p. 623, n. 3.

des prêtres et aux anciens, 4. disant : « J'ai péché en livrant un sang innocent. » Et ils dirent : « Que nous importe ? C'est ton affaire. » 5. Et jetant l'argent dans le temple, il s'éloigna et alla se pendre. 6. Et les chefs des prêtres, ayant pris l'argent, dirent : « Il n'est pas permis de le mettre dans le trésor, parce que c'est le prix du sang. » 7. Et après avoir tenu conseil, ils en achetèrent le champ du potier, pour la sépulture des étrangers. 8. C'est pourquoi ce champ s'est appelé « le champ du sang », jusqu'à ce jour. 9. Alors fut accomplie la parole du prophète Jérémie, qui dit : « Et ils ont pris les trente pièces d'argent, la valeur de celui qui avait été mis à prix, selon l'estimation des enfants d'Israël, 10. et ils les ont données pour le champ du potier, comme le Seigneur me l'a commandé. »

L'anecdote que le rédacteur du premier Évangile a insérée en cet endroit appartient à la tradition exégétique et légendaire du milieu où il a vécu, non à la tradition historique de l'Évangile. Le mot « alors » sert de transition, et marque l'entaille pratiquée dans le récit de Marc. D'après ce que l'évangéliste avait entendu dire, Judas, sachant que Jésus était condamné, fut effrayé de ce qu'il avait fait [1]. On voit par là comment l'évangéliste comprend ce qui s'est passé dans le sanhédrin. Pendant que l'on emmène Jésus chez le gouverneur, Judas, comme s'il ne s'était pas douté de ce qui arriverait [2], est censé s'apercevoir qu'on va demander à Pilate de faire exécuter une sentence capitale. Ne pouvant plus se dissimuler à lui-même les conséquences de son infamie, il est pris de remords, et il se décide à rendre l'argent à ceux qui le lui ont donné [3]. Comme l'évangéliste a d'abord envoyé, d'après Marc, les chefs des prêtres et les anciens chez Pilate, et que Judas vient les trouver dans le temple, il est évident que cette histoire a été interpolée dans un contexte qui l'a d'abord ignorée.

Judas veut rapporter les trente pièces d'argent aux membres du sanhédrin, parce qu'il lui répugne de garder le prix d'un crime : « J'ai péché en livrant un sang innocent [4]. » Les prêtres ne veulent pas recevoir l'argent. C'est affaire à Judas de voir s'il l'a bien ou mal

1. V. 3. τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδοὺς αὐτὸν ὅτι κατεκρίθη. Ce dernier mot fait écho à Mc. XIV, 64, puisque Matthieu lui-même ne s'en est pas servi plus haut (XXVI, 66 ; cf. *supr.* p. 610, n. 1).

2. Cf. Mt. XXVI, 3, 4, 14 ; *supr.* p. 503.

3. μεταμεληθεὶς ἔστρεψεν τὰ τριάκοντα ἀργύρια τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ πρεσβυτέροις. Cf. p. 623, n. 4.

4. V. 4. ἥμαρτον παραδοὺς αἷμα ἀθῷον. Cf. Deut. XXVII, 25.

gagné, et de l'employer comme il voudra. Le traître s'en va jeter l'argent dans le *naos*, c'est-à-dire dans le sanctuaire, où les prêtres seuls avaient le droit de pénétrer; puis il s'éloigne en toute hâte, pour n'être pas arrêté et forcé de reprendre son argent ; il se pend, à l'instar d'Achitophel [1], pour finir ses jours, et se soustraire au reproche de sa conscience [2].

Abstraction faite des invraisemblances, tout cela n'a pu se passer en quelques minutes : l'évangéliste n'en continue pas moins son récit, et il représente les chefs des prêtres ramassant l'argent, délibérant sur l'usage qu'ils en feront, et procédant à l'achat qu'ils ont décidé. Ils se voient contraints de garder l'argent; ils ne veulent pas néanmoins le mettre dans le trésor, parce que ce prix du sang leur paraît une chose impure, abominable aux yeux du Seigneur, comme était le salaire de la prostitution, que la Loi [3] défendait d'apporter au trésor du temple [4]. Il va de soi qu'un tel sentiment se comprend mieux selon l'esprit du rédacteur que par rapport aux prêtres qui avaient eux-mêmes payé Judas avec l'argent du sanctuaire.

Après avoir tenu conseil, ils achètent un champ, dit « champ du potier », qu'ils affectent à la sépulture des étrangers [5], c'est-à-dire des Juifs et prosélytes venus de pays étrangers pour les fêtes, et qui mouraient pendant leur séjour à Jérusalem. L'évangéliste ajoute, que de son temps, le champ acheté avec l'argent de Judas, s'appelle encore « champ du sang » [6]. On voit qu'il a dû se passer beaucoup d'années entre l'époque présumée de l'acquisition et le moment où écrit l'évangéliste. Le lieu dit Hakeldama a certainement existé : son rapport avec Judas est beaucoup moins garanti.

Cette tradition du premier Évangile touchant la fin de Judas et « le champ du sang » n'est pas la seule qui ait eu cours dans l'anti-

1. Cf. II Sam. xxii, 23 (LXX). καὶ 'Αχειτόφελ εἶδεν ὅτι οὐκ ἐγενήθη ἡ βουλὴ αὐτοῦ,... καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ....., καὶ ἀπήγξατο.

2. V. 5. καὶ ῥίψας τὰ ἀργύρια εἰς τὸν ναὸν ἀνεχώρησεν, καὶ ἀπελθὼν ἀπήγξατο.

3. Deut. xxiii, 19.

4. Les prêtres disent : οὐκ ἔξεστιν βαλεῖν αὐτὰ εἰς τὸν κορβανᾶν. Le *qorban* est proprement l'offrande (cf. I, 955; Mc. vii, 11) ; mais ce mot désignait aussi le trésor sacré : γαζοφυλάκιον (Mc. xii, 41).

5. V. συμβούλιον δὲ λαβόντες (cf. p. 623, n. 4) ἠγόρασαν ἐξ αὐτῶν τὸν ἀγρόν τοῦ κεραμέως εἰς ταφὴν τοῖς ξένοις.

6. V. 8. διὸ ἐκλήθη ὁ ἀγρὸς ἐκεῖνος ἀγρὸς αἵματος ἕως τῆς σήμερον.

quité chrétienne. Sans parler des choses étranges que racontait Papias [1], on lit, dans les Actes [2], que Judas lui-même acheta un champ « avec le prix de l'injustice » ; étant tombé dans ce champ, « il creva par le milieu », en sorte que ses entrailles se répandirent sur le sol ; c'est pour cette raison que les gens de Jérusalem auraient appelé l'endroit *Hakeldama*, c'est-à-dire « champ du sang ». La tradition des Actes diffère sur trois points de celle du premier Évangile : Judas n'a pas reporté l'argent aux prêtres, mais il l'a gardé pour acheter un champ ; il ne s'est pas étranglé, mais il a fait, dans le champ qu'il avait acheté, une chute où son corps a été tout fracassé ; ce n'est point parce que le champ avait été payé avec le prix du sang, mais parce que Judas y avait répandu le sien, qu'on l'appelait « champ du sang ». La contradiction est flagrante sur le premier point, et il n'y a pas lieu de chercher des hypothèses gratuites pour concilier sur les deux autres l'Évangile avec les Actes.

Les commentateurs [3] ont supposé que Judas se serait pendu dans le champ, et qu'il serait tombé ensuite, parce que la corde dont il s'était servi n'était pas assez forte, ou que la branche d'arbre à à laquelle il l'avait accrochée s'était rompue. On a cru découvrir aussi que les deux explications du mot « Hakeldama » peuvent être vraies en même temps, comme si la tradition des Actes n'ignorait pas la strangulation, et que Judas eût choisi fort à propos, pour aller se pendre, le champ que les prêtres devaient acheter avec l'argent jeté par lui dans le temple. L'Évangile et les Actes ont reproduit des bruits différents qui avaient cours dans l'Église primitive touchant la fin du traître. On racontait que Judas était mort de mort violente, fort peu de temps après son crime. On connaissait près de Jérusalem un endroit appelé « champ du sang », et l'on imagina qu'il y avait un rapport quelconque entre cet endroit et la mort de Judas. Les divergences de la tradition touchant l'interprétation de ce rapport permettent de douter qu'il soit fondé en réalité [4]. Ce pour-

1. Cf. Funck, *Die apostolichen Väter* (1901), 50.

2. I, 18. οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ · καὶ γνωστὸν ἐγένετο κτλ.

3. Cf. Maldonat, I, 600 ; Schanz, *Mt.* 536.

4. Le « champ du sang » ne devait pas être un simple cimetière pour les étrangers, comme le dit Matthieu, mais le nom même inviterait plutôt à y

rait n'être qu'une hypothèse diversement formulée dans la tradition chrétienne. L'auteur des Actes la développe de façon à mettre en relief la fin malheureuse de celui qui avait livré Jésus. Le rédacteur du premier Évangile, qui avait pensé reconnaître dans « le champ du sang » le « champ du potier », qu'il trouvait dans Jérémie [1], et qu'il combinait avec les trente deniers et le potier de Zacharie [2], a fait valoir la même hypothèse au point de vue de l'accomplissement des prophéties. Que la combinaison du texte prophétique avec la tradition relative à la mort de Judas ait été faite par l'évangéliste lui-même, ou qu'il l'ait prise toute formée dans le milieu particulier où il vivait, il paraît incontestable que le texte prophétique, ou plutôt l'interprétation qu'on en donnait, a exercé une influence considérable sur la forme du récit. Mais cette influence a été réciproque, en ce sens que, le rapport du texte avec la donnée légendaire étant une fois établi, le texte même a été adapté à la légende.

L'évangéliste présente comme une prédiction rigoureuse, formulée par Jérémie, un texte qui ne se trouve, et cela d'une façon approximative, que dans Zacharie, avec un sens tout différent de l'application qu'il en fait ici. D'après Matthieu [3], Jérémie a dit : « Et

voir l'endroit où l'on jetait les cadavres des suppliciés. Ne serait-ce pas là que, d'après les Juifs, le corps de Jésus aurait été abandonné ? L'histoire de Joseph d'Arimathée et du tombeau vide répondrait à cette assertion, et la légende chrétienne pourrait bien avoir, longtemps après la passion, et loin de Jérusalem, disposé de Hakeldama pour Judas. Noter que la tradition met Hakeldama au sud de la vallée de Hinnom.

1. xviii, 2-3 : xxxii, 6-9.

2. xi, 12-13.

3. V. 9. τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος· καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, 10. καὶ ἔδωκαν αὐτὰ εἰς τὸν ἀγρὸν τοῦ κεραμέως, κατὰ συνέταξέν μοι κύριος. Ss. mss. lat. (*a b*, et témoignage de s. Augustin, *De cons. ev.* III, 29 : « non omnes codices evangeliorum habere quod per Jeremiam dictum sit, sed tantummodo per prophetam. Possemus ergo dicere his potius codicibus esse credendum... Sed utatur ista defensione cui placet : mihi autem cur non placeat haec causa est, quia et plures codices habent Jeremiae nomen, et qui diligentius in graecis exemplaribus evangelium consideraverunt, in antiquis graecis ita se perhibent invenisse ; et nulla fuit causa cur adderetur hoc nomen, ut mendositas fieret ; cur autem de nonnullis codicibus tolleretur, fuit utique causa ut hoc audax imperitia faceret, cum turbaretur quaestione quod hoc testimonium apud Jeremiam non inveniretur. ») et quelques autres témoins omettent le nom de Jérémie ; min. 22 lit Ζαχαρίου ; lat. *l*, *Esaiam*. Ss. ἐτιμησάμην. ℵ, Ss. Sc. ἔδωκα. La conclu-

ils prirent les trente pièces d'argent, la valeur de celui qui a été mis à prix, selon l'estimation des enfants d'Israël, et ils les ont données pour le champ du potier, comme le Seigneur me l'a commandé. » Le passage de l'Ancien Testament auquel cette citation ressemble le plus, et dont elle procède au moins indirectement, se trouve dans Zacharie : « Et je leur dis : « Si cela vous plaît, donnez-moi mon salaire; sinon abstenez-vous. » Et ils fixèrent[1] mon salaire à trente (sicles) d'argent. Et le Seigneur me dit : « Jette-le dans le trésor, ce beau prix auquel tu as été estimé par eux. » Et je pris les trente sicles d'argent, et je les jetai dans la maison du Seigneur, au trésor. » Le prophète se considère comme un berger chargé de conduire Israël; il veut se faire régler son compte, et il reçoit un salaire insuffisant; sur l'ordre du Seigneur, il le jette comme une aumône dans le trésor du temple. Il n'est question ni de potier ni de champ. Cependant, par suite d'une très ancienne faute de copiste, le mot « trésor[2] » a été remplacé dans le texte hébreu par un mot[3] qui signifie « artisan » ou « fabricant », et qui s'emploie aussi dans le sens de « potier » ou de « statuaire ». L'ancien interprète grec, déconcerté par cette lecture, a traduit le passage conjecturalement[4] : « Jette-les à la fonderie, pour que je voie si c'est de bon argent... » Et je pris les trente (sicles) d'argent, et je les jetai dans la maison du Seigneur, à la fonderie. » On voit par là que la citation évangélique ne dépend pas de la version grecque, mais qu'elle se rattache au texte hébreu, soit directement, soit par un autre intermédiaire

sion du v. 10 serait, en effet plus naturelle si les trois verbes de l'énumération précédente se lisaient à la première personne, comme dans Ss. : « J'ai pris,... j'ai été évalué..., j'ai donné..., comme le Seigneur me l'a commandé. » La construction : τὴν τιμὴν τ. τ. ὃν ἐ. ἀ. τ. υ. 'Ισραήλ, est des plus singulières. Ne seraient-ce pas les recenseurs qui auraient ainsi fait l'application directe de la prophétie aux princes des prêtres, et l'évangéliste n'aurait-il pas plutôt songé à une disposition providentielle des trente deniers par la volonté de Dieu et du Christ immortel ?

1. Littéralement : « Ils pesèrent » ; cf. *supr.* Mt. xxvi, 15, p. 503, n. 5.

2. האוצר.

3. היוצר. Cf. Nowack, *Die kleinen Propheten* [2], 403. Il faut lire aussi יקרת, « tu as été estimé », non יקרתי, « j'ai été estimé », puisqu'il s'agit du salaire attribué au prophète, non à Dieu lui-même.

4. V. 13. καὶ εἶπεν κύριος πρός μέ· κάθες αὐτοὺς εἰς τὸ χωνευτήριον, καὶ σκέψομαι εἰ δόκιμόν ἐστιν, ὃν τρόπον ἐδοκιμάσθη ὑπὲρ αὐτῶν. καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς καὶ ἐνέβαλον αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον κυρίου εἰς τὸ χωνευτήριον.

que le grec des Septante. « Le potier » vient de la fausse lecture qui s'est introduite dans le texte original de Zacharie.

Cette prophétie par substitution n'est pas plus extraordinaire que celle du « Nazaréen », au second chapitre du même Évangile[1]. « Le potier », qui se trouvait amené accidentellement dans le passage de Zacharie, a dû être mis en rapport avec « la maison du potier », dont parle Jérémie[2], et le champ acheté par ce prophète[3] : on explique ainsi que la citation ait pu être attribuée à Jérémie, bien qu'elle soit principalement empruntée à Zacharie. Mais, si probable que soit ce rapport avec Jérémie, l'échange des noms n'est peut-être pas suffisamment expliqué par là. Si l'évangéliste lui-même a préparé la citation qu'il fait, le travail exégétique auquel il a dû se livrer ne permettrait pas de lui imputer une erreur de mémoire. Il y a sans doute lieu de faire intervenir dans la formation de cette prophétie le nom même de l'endroit voisin de Jérusalem, qui s'appelait « champ du potier » et « champ du sang », et qui avait sa place, à un titre quelconque, dans la tradition évangélique[4]. On remarquera que l'argent de Judas est jeté dans le temple, conformément au texte complet de Zacharie, tandis que la citation, où l'on voulait trouver l'achat d'un champ, ne parle pas du temple. C'est principalement dans cette circonstance importante que l'on peut reconnaître l'influence du texte prophétique sur le récit et du récit sur le texte, en même temps que l'indice d'un travail légendaire antérieur à la rédaction de l'Évangile.

Toutes les hypothèses possibles ont été faites pour expliquer cette citation. On a pensé a un écrit perdu de Jérémie, à une suppression du passage par les Juifs dans le livre de ce prophète, à une parole de Jérémie gardée par la tradition[5]. Aucune de ces opinions ne mérite d'être discutée. Saint Jérôme[6] dit avoir vu aux mains

1. II, 23 ; I, 375.
2. XVIII, 2-3, *supr. cit.*
3. XXXII, 6-14.
4. Cf. *supr.* p. 627, n. 4.
5. Cf. Maldonat, I, 602-603.
6. *In h. loc.* : « Legi nuper in quodam hebraico volumine, quod nazarenae sectae mihi Hebraeus obtulit, Jeremiae apocryphum, in quo haec ad verbum scripta reperi. Sed tamen mihi videtur magis de Zacharia sumptum testimonium, evangelistarum et apostolorum more vulgato, qui verborum ordine praetermisso sensus tantum de Veteri Testamento proferunt in exemplum. » S. Jérôme et s. Augustin croient à un lapsus de l'évangéliste ; mais le dernier (*loc cit.*)

d'un nazaréen, c'est-à-dire d'un judéo-chrétien de son temps, un apocryphe de Jérémie où la citation de Matthieu se trouvait littéralement tout entière. Par malheur, il est impossible aujourd'hui, n'ayant pas cet apocryphe, de dire s'il a été composé avant ou après l'Évangile. On admet volontiers que le livre connu de saint Jérôme avait été rédigé tout exprès pour justifier une citation qui ne se trouvait pas textuellement dans les écrits canoniques. Le rédacteur des récits de l'enfance et d'autres morceaux de Matthieu, qui font valoir l'accomplissement des textes prophétiques, n'avait pas grand scrupule en matière de citations; il a pu puiser dans une tradition légendaire qui traitait fort librement les textes, et dont il n'aura pas pris la peine de vérifier les données [1].

Marc, xv, 2. Et Pilate l'interrogea : « Tu es le roi des Juifs? » Et répondant, il lui dit : « Tu le dis ». 3. Et les chefs des prêtres formulaient contre lui beaucoup d'accusations. 4. Et Pilate l'interrogea de nouveau : « Tu ne réponds rien ? Vois quelles accusations ils formulent contre toi ! » 5. Et Jésus ne répondit plus rien, de sorte que Pilate était étonné.

Matth. xxvii, 11. Et Jésus comparut devant le gouverneur; et le gouverneur l'interrogea, disant : « Tu es le roi des Juifs ? » Et Jésus répondit : « Tu (le) dis. » 12. Et comme les chefs des prêtres et les anciens l'accusaient, il ne répondit rien. 13. Alors Pilate lui dit : « N'entends-tu pas quels témoignages on porte contre toi? » 14. Et il ne lui répondit pas un mot sur rien, en sorte que le gouverneur était très étonné.

Luc, xxiii, 2. Et ils se mirent à l'accuser, disant : « Voici un homme que nous avons trouvé à pervertir notre nation, à défendre de payer le tribut à César, et à dire qu'il est le Christ-roi. » 3. Et Pilate l'interrogea, disant : « Tu es le roi des Juifs ? » Et répondant, il lui dit : « Tu le dis. » 4. Et Pilate dit aux chefs des prêtres et à la foule : « Je ne trouve rien de criminel en cet homme. » 5. Et ils insistaient, disant : « Il soulève le peuple en enseignant dans toute la Judée, ayant commencé par la Galilée, jusques ici. »

pense que Matthieu n'a pas voulu corriger son erreur, parce que, vu l'unité de l'inspiration prophétique, « quae dicta sunt per Jeremiam tam sint Zachariae quam Jeremiae, et quae dicta sunt per Zachariam tam sint Jeremiae quam Zachariae. »

1. Act. i, 20, applique à Judas Ps. lxix, 26; cix, 8. Peut-être n'est-il pas

Il semble que les accusateurs de Jésus aient trouvé Pilate à son tribunal, prêt à les entendre. Le procurateur avait sa résidence ordinaire à Césarée ; mais il venait à Jérusalem pour la pâque, afin de veiller au maintien de l'ordre. On admet volontiers que Pilate s'installait alors dans le palais d'Hérode. Mais on a supposé aussi que ce palais pouvait rester encore à la disposition des princes de de la famille hérodienne, et que Pilate était installé dans la tour Antonia, où se trouvait le quartier de la garnison romaine, et d'où il pouvait plus facilement réprimer tout désordre qui se serait produit aux abords du temple. Les récits de la passion supposent que le tribunal de Pilate se trouvait tout près de l'endroit où étaient casernés les soldats romains. Mais ce peut être affaire de perspective. La tradition primitive de l'Évangile a pu savoir où demeurait Pilate ; nos évangélistes ne le surent plus que vaguement.

Aucun Évangile ne contient le procès-verbal de ce qui se passa chez le procurateur. Nul disciple ne se trouvait à même d'entendre les accusations des prêtres, les questions de Pilate et les réponses de Jésus. La tradition a pu connaître seulement par voie indirecte les traits généraux de l'interrogatoire et les principaux incidents qui se passèrent depuis le matin du vendredi jusqu'à l'heure du crucifiement.

Luc [1] seul a pris soin d'énumérer les griefs allégués contre le Sauveur. Tout se ramène à la prétention messianique, présentée comme une entreprise politique et une révolte contre l'autorité romaine. Jésus est un perturbateur, qui défend de payer le tribut

inutile d'observer que la seconde citation, dans le texte du psaume, est précédée de ces mots : « Que ses jours soient en petit nombre ». Strauss, II, 330. L'idée du champ acheté ou possédé pourrait aussi venir de Ps. LXIX, 26, où il est question d'un parc ou d'une campagne (LXX, ἔπαυλις). Wrede, *Vorträge*, 144.

1. V. 2. ἤρξαντο δὲ κατηγορεῖν αὐτοῦ λέγοντες· τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν (Marcion, dans Épiphane, et plusieurs mss. lat. ajoutent καὶ καταλύοντα τὸν νόμον καὶ τοὺς προφήτας. Blass, 103, observe avec raison que ces mots pouvaient tomber aisément devant καὶ κωλύοντα, mais que c'était aussi une glose facile à tirer de Mt. v, 17) καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι (Marcion ajoute encore καὶ ἀποστρέφοντα τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα, ce que les mss. lat. *c e* lisent à la fin du v. 5 : « et filios nostros et uxores avertit a nobis », en complétant : « non enim baptizantur sicut et nos, nec se mundant » ; le ms. c. lit « baptizatur », omet « et », et « nec se mundant ») καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι.

à César [1], et qui se dit le Messie, c'est-à-dire le roi des Juifs. C'est sur ce dernier point que Pilate interroge l'accusé, soit parce que les autres griefs sont subordonnés à celui-là, soit plutôt parce que la source primitive n'en mentionnait pas d'autre [2]. Jésus avoue qu'il est le roi des Juifs [3].

Si l'on prend les textes évangéliques comme lettre d'histoire, l'attitude ultérieure de Pilate donnerait à penser que le Sauveur n'a pas dû s'en tenir à cette déclaration, ou que l'accusation se sera contredite elle-même, car le procurateur se montre persuadé que les prétentions messianiques de Jésus n'ont rien de dangereux pour l'État. Dans le quatrième Évangile [4], Jésus dit en effet à Pilate que son royaume n'est pas de ce monde, et, bien que les termes de cette déclaration soient tout johanniques, on pourrait être tenté de penser que Jésus a dit au procurateur quelque chose de semblable. Peu disposé à examiner le côté religieux de la question, et complètement rassuré au point de vue politique, Pilate n'aurait vu en Jésus qu'un homme inoffensif, poursuivi par la haine de ses coreligionnaires, pour des raisons qui n'avaient aucun rapport avec les intérêts de la domination romaine en Palestine. Ce serait seulement après avoir donné ces explications, que Pilate avait le droit de recevoir, et quand le procurateur faiblit devant les accusations réitérées et les récriminations passionnées des Juifs, que Jésus se serait renfermé dans le silence. Il n'aurait pas voulu défendre inutilement sa vie; Pilate n'en aurait pas moins été étonné de voir un homme, en danger d'être condamné à mort, si peu soucieux d'éviter le sort qui le menaçait [5].

1. Cf. Mc. xii, 13-17, et parallèles, *supr.* pp. 331-336.

2. Cf. Brandt, 89.

3. Mc. 2. καὶ ἐπηρώτησεν αὐτὸν ὁ Πειλᾶτος· σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει· σὺ λέγεις. Après l'histoire de Judas, Matthieu a eu besoin d'une reprise, v. 11. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος; puis il suit Marc. Lc. 3, est également conforme à Mc. 2. Sur le sens de la réplique σὺ λέγεις, cf. *supr.* p. 517, n. 2, et p. 604, n. 1.

4. xviii, 36; *QÉ.* 849.

5. Mc. 3. καὶ κατηγόρουν αὐτοῦ οἱ ἀρχιερεῖς πολλά (πολλά s'entend adverbialement et ne signifie pas une multitude de griefs). 4. ὁ δὲ Πειλᾶτος πάλιν ἐπηρώτα αὐτὸν λέγων (א omet λέγων)· οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; ἴδε πόσα σου κατηγοροῦσιν. 5. ὁ δὲ Ἰησοῦς οὐκέτι οὐδὲν ἀπεκρίθη, ὥστε θαυμάζειν τὸν Πειλᾶτον. Mt. 12. καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι αὐτὸν ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων (Ss. « les pharisiens ») οὐδὲν ἀπεκρίνατο.

Mais cette perspective a quelque chose d'artificiel et de convenu. Ou Luc l'a fort habilement corrigée, ou bien il dépend d'une source meilleure que Marc. Le troisième Évangile, en effet, reste ici indépendant du second. Pilate reçoit d'abord l'accusation des prêtres, puis l'aveu de Jésus [1], ce qui donne une meilleure suite que le récit de Marc. Mais on ne voit pas pourquoi Pilate déclare aussitôt « aux prêtres et à la foule », dont Marc parlera seulement un peu plus loin, qu'il ne trouve rien de criminel dans l'homme qui lui a été amené [2]. La raison est que l'évangéliste cherche une transition pour amener la comparution de Jésus devant Hérode, et qu'il n'en a point trouvé de satisfaisante. On peut même supposer qu'il n'en a point trouvé du tout. La tradition ou la source qu'il va exploiter transportait vraisemblablement de Pilate à Hérode la responsabilité de la condamnation à mort, et le renvoi à Hérode pouvait déjà y être expliqué par ce double motif : que Pilate, pour son propre compte, trouvait Jésus innocent, et qu'il avait dû néanmoins remettre l'accusé galiléen au tétrarque de Galilée. Luc pourrait donc n'avoir fait que juxtaposer à ce que lui fournissait la source de Marc ce qu'il a puisé dans la source qui attribuait à Hérode la condamnation de Jésus.

Les prêtres disent que Jésus trouble tout le pays, ameutant le peuple depuis la Galilée, où il a commencé sa prédication, jusqu'à Jérusalem, où il a enseigné dans les derniers temps [3]; à prendre le trait comme historique, la mention de la Galilée aurait dû rappeler à Pilate le souvenir, peu éloigné encore, de Juda le Galiléen et de la révolte qu'avait occasionnée le recensement du Quirinius [4]. Mais le procurateur, songeant que l'accusé pouvait être galiléen, et qu'Hérode se trouvait à Jérusalem en ce moment, est censé voir là un

13. τότε λέγει αὐτῷ ὁ Πειλᾶτος· οὐκ ἀκούεις πόσα σου καταμαρτυροῦσιν; 14. καὶ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῷ πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα, ὥστε θαυμάζειν τὸν ἡγεμόνα λίαν. Cf. Is. LIII, 7, *supr. cit.* p. 603.

1. Vv. 2 (p. 632, n. 1). 3. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἠρώτησεν αὐτὸν λέγων· σὺ εἶ ὁ β. τ. 'I.; ὁ δὲ ἀ. α. ἔφη· σὺ λέγεις.

2. V. 4. ὁ δὲ Πειλᾶτος εἶπεν πρὸς τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους· οὐδὲν εὑρίσκω αἴτιον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ.

3. V. 5. οἱ δὲ ἐπίσχυον λέγοντες ὅτι ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων καθ' ὅλης τῆς 'Ιουδαίας, καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἕως ὧδε. Cf. p. 632, n. 1. Sur le sens général du mot « Judée » en cet endroit, cf. I, 462.

4. HOLTZMANN, 417.

moyen de se débarrasser d'une affaire où il ne voit pas clair [1]. Hérode était juif, et il saurait accommoder, ou bien il pourrait, en tout cas, terminer d'une façon quelconque cette querelle, qui le regardait et comme juif et comme souverain de la Galilée.

Partout la relation du procès devant Pilate est confuse, à la fois incomplète et surchargée. Les préliminaires, on l'a vu, sont satisfaisants ; mais il est impossible de suivre le développement de l'affaire. Dans les deux premiers Évangiles, l'énoncé de l'accusation manque au début, et, dans tous les trois, la condamnation manque à la fin. On ne voit pas pourquoi, selon Marc et Matthieu, Pilate, sans rien savoir encore, demande à Jésus s'il est le roi des Juifs, ni pourquoi les plaintes des prêtres, devenues inutiles, ne se produisent qu'ensuite [2]. Le défaut de cet arrangement et la comparaison de Luc invitent à supposer qu'une transposition à été faite par le rédacteur du second Évangile, soit pour différencier le procès devant Pilate d'avec le procès devant Caïphe, soit pour donner plus de relief au silence de Jésus, soit enfin et surtout pour préparer l'incident de Barabbas, la faveur, en fait inexpliquée et inexplicable, que Pilate est censé avoir témoignée au Christ, devant, selon l'évangéliste, avoir sa raison d'être, non dans l'aveu messianique, mais dans le silence du Christ en face de ses accusateurs. Le récit primitif et tout ce que la tradition a connu d'abord consistaient probablement dans cette donnée sommaire : Jésus, dénoncé à Pilate comme prétendu Messie par les chefs des prêtres, n'a rien répondu à ses accusateurs (encore ce détail particulier pourrait-il venir de Marc) ; interrogé par Pilate sur le fond de l'accusation, Jésus a avoué ; la condamnation s'en est suivie [3]. L'épisode de Barabas [4] fait pendant au jugement par Caïphe ; il s'intercale dans la relation historique du procès devant Pilate, de façon à faire entendre que Pilate n'a pas condamné Jésus, mais qu'il l'a laissé mettre à mort, conformément à la sentence du sanhédrin, après avoir essayé vainement de le soustraire à ses ennemis par voie de grâce. La comparution devant Hérode, qui devait avoir, dans la source où Luc l'a prise, une signification plus accentuée, vient à l'appui de la

1. Cf. B. Weiss, *Lk.* 661.
2. Cf. Wellhausen. *Mc.* 136.
3. Mc. 1, 3-4, 15 *b*; Lc. 1-3, 25 *b*.
4. Mc. 6-15 *a*.

même thèse apologétique : le fondateur du christianisme n'était pas en contravention à l'égard de l'autorité romaine, et ce n'est pas cette autorité qui l'a condamné ; les Juifs seuls ont arraché à Pilate, et malgré lui, la permission d'exécuter une sentence rendue par le sanhédrin.

Luc, xxiii, 6. Et Pilate, entendant cela, demanda si cet homme était galiléen, 7. et ayant appris qu'il était sujet d'Hérode, il le renvoya à Hérode, qui était aussi à Jérusalem en ces jours-là. 8. Et Hérode se réjouit de voir Jésus ; car depuis longtemps il désirait le voir, pour ce qu'il avait entendu dire de lui, et il espérait lui voir faire quelque miracle. 9. Et il lui posa beaucoup de questions, mais il (Jésus) ne lui répondit rien. 10. Et les chefs des prêtres et les scribes étaient là, qui l'accusaient fortement. 11. Et Hérode, l'ayant traité avec mépris et tourné en dérision avec ses soldats, après lui avoir fait mettre une robe brillante, le renvoya à Pilate. 12. Et ce jour-là, Hérode et Pilate devinrent amis l'un de l'autre, car auparavant il y avait de l'inimitié entre eux.

13. Et Pilate ayant fait appeler les chefs des prêtres, les magistrats, et le peuple, 14. leur dit : « Vous m'avez amené cet homme comme pervertissant le peuple, et moi, après avoir examiné l'affaire en votre présence, je n'ai trouvé cet homme coupable sur aucune des accusations que vous formez contre lui ; 15. ni Hérode non plus, car il nous l'a renvoyé. Il n'a rien fait qui mérite la mort. 16. Je vais donc, après l'avoir fait flageller, le relâcher. »

On doit supposer que le tétrarque de Galilée était venu à Jérusalem pour la pâque. Pilate, ayant appris que Jésus est galiléen [1], se décide à l'envoyer à Antipas, non qu'il ne crût avoir le droit de prononcer un jugement à Jérusalem sur un galiléen arrêté dans cette ville, mais parce que, selon l'évangéliste, il ne croit pas pouvoir donner satisfaction aux plaignants, et qu'il espère se décharger de l'affaire, tout en paraissant témoigner une déférence particulière à l'égard d'Hérode. Le tétrarque est d'autant plus satisfait qu'il désirait beaucoup voir Jésus. Luc a déjà parlé plus haut de ce désir [2] : Hérode avait entendu célébrer Jésus comme thaumaturge, et il aurait été fort curieux de vérifier sa puissance miraculeuse. Son attente est entièrement trompée. Les questions

1. V. 7. ἐκ τῆς ἐξουσίας Ἡρώδου. Cf. iii, 1 ; I, 388.
2. ix, 9 ; I, 920.

qu'il fait au Christ demeurent sans réponse [1]. Les accusateurs produisent de nouveau tous leurs griefs. Mais Hérode ne prend au sérieux ni leurs plaintes, ni son rôle de juge. N'ayant pu contenter sa curiosité, il trouve moyen de se divertir autrement en se moquant de Jésus « avec son armée » (il ne faut pas demander comment Hérode peut avoir des « troupes » à Jérusalem), et en le faisant revêtir d'une robe éclatante, comme un roi de théâtre [2]. Il le renvoie ainsi à Pilate, qui se retrouve dans la même situation qu'auparavant.

Hérode lui avait rendu politesse pour politesse en déclinant le jugement de la cause. Le tétrarque et le procurateur, qui n'étaient pas jusqu'alors en bonne intelligence, sans doute parce qu'on les suppose l'un et l'autre jaloux de leur pouvoir, et que le prince hérodien convoitait la Judée, sont au moins pour un temps réconciliés [3]. Mais Pilate est obligé de prendre une décision. Il interpelle les membres du sanhédrin et la foule [4] qui suivait la marche de l'affaire, pour déclarer encore une fois que les accusations portées contre Jésus ne sont pas fondées, qu'Hérode est d'accord avec lui sur ce point [5], et qu'il va mettre le prisonnier en liberté. Toutefois, pour

1. V. 9. αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀπεκρίνατο αὐτῷ. Cf. p. 633, n. 5.

2. V. 11. ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν Ἡρώδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ καὶ ἐμπαίξας, περιβαλὼν ἐσθῆτα λαμπρὰν ἀνέπεμψεν αὐτὸν τῷ Πειλάτῳ. Il n'est pas possible de voir dans les στρατεύματα d'Hérode les quelques gardes qui l'accompagnaient dans ses voyages (cf. Brandt, 116). Dans l'*Év. de Pierre*, 2, c'est Hérode qui donne des ordres aux exécuteurs de Jésus.

3. Sur ce détail de l'amitié entre Hérode et Pilate, cf. le fragment de l'*Év. de Pierre*, 4, où Hérode appelle Pilate « frère ».

4. V. 13. συγκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τὸν λαόν ne suppose pas que tout ce monde ait dû être convoqué par Pilate (cf. ix, 1 ; xv, 6, 9 ; Mc. xv, 16) ; c'est une reprise du récit, après l'espèce de parenthèse du v. 12. Quant aux ἄρχοντες (cf. xxiii, 35 ; xxiv, 20), c'est une désignation générale des sanhédristes.

5. Les vv. 13-14 sont une introduction à l'histoire de Barabbas ; le v. 15 est une surcharge pour accorder cette histoire avec le récit concernant Hérode. Dans ce v. ℵBL etc. lisent ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς ἡμᾶς ; AD, Ss. Sc. mss. lat. Vg., ἀνέπεμψα γὰρ ὑμᾶς (Ss. Sc. ont lu αὐτόν) πρὸς αὐτόν, leçon qui peut s'autoriser du v. 7, tandis que l'autre se réfère au v. 11. Il est bien risqué de trouver, avec B. Weiss, *Lk.* 663, dans le πρὸς ἡμᾶς du texte alexandrin la preuve que la source de Luc ne conduisait pas les prêtres chez Hérode. Il y a eu, d'un côté ou de l'autre, correction réfléchie ; mais la leçon occidentale s'accorde peut-être mieux avec le contexte : Hérode n'a pas plus trouvé que Pilate, car celui-ci lui avait renvoyé les accusateurs, et le tétrarque n'a pas jugé que l'ac-

donner satisfaction aux plaignants, il consent à faire flageller l'accusé avant de le renvoyer [1]. Au lieu d'accepter la mise en liberté de Jésus dans ces conditions, les chefs des prêtres et les magistrats demandent sa mort et la liberté de Barabbas. Ainsi Luc rejoint le récit de Marc, à l'égard duquel cette histoire d'Hérode se présente comme une intercalation artificielle. L'incohérence de la rédaction, à l'endroit où Pilate mande les sanhédristes, qui cependant auraient dû retourner avec Jésus chez le procurateur, tient à l'effort que Luc doit faire, après avoir donné en racourci le jugement du Christ par Hérode, pour rejoindre le récit de Marc touchant Barabbas [2].

La critique moderne a vivement attaqué ce morceau du troisième Évangile, y voyant une fiction légendaire que Luc aurait accueillie ou même inventée [3]. La dernière hypothèse doit être écartée comme invraisemblable, car l'évangéliste dépend partout ailleurs de documents écrits. Il a trouvé la mention d'Hérode dans un des évangiles qu'il a connus et utilisés. Cet évangile méritait-il une confiance entière ? Luc n'en aurait-il pas quelque peu modifié la donnée pour l'encadrer dans sa relation ? On a observé que, n'ayant pas dit que Jésus se tut devant Pilate, il a placé ce trait dans la comparution devant Hérode ; que les accusations des prêtres semblent amenées dans le récit par une transposition semblable ; que les soldats d'Hérode et la « robe brillante » remplacent de même les soldats romains, qui, dans les deux premiers Évangiles, et dans le quatrième, revêtent le Sauveur d'une robe de pourpre. « La robe brillante [5] » dont parle Luc n'est pas nécessairement une robe blanche, et, supposé que cela soit, l'évangéliste n'a peut-être pas cru pouvoir montrer un roi se moquant de la pourpre [6].

cusé fût digne de mort. La leçon alexandrine s'explique par le fait qu'on aura jugé plus naturelle la référence au dernier renvoi, v. 11, qu'au premier, v. 7. Ss. omet les vv. 10-12, et Wellhausen, *Lc.* 132, y voit une glose surajoutée. Mais, si embarrassée que soit la reprise des vv. 13-15, la mention explicite du renvoi devant Pilate paraît indispensable entre le v. 9 et le v. 13.

1. V. 16. παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω.

2. Cf. p. 637, n. 4.

3. Cf. Strauss, II, 346-347; Brandt, 111-117 ; Wernle, 95. Le rapport que l'on trouve entre Lc. 6-16, et Act. xxv, 23-xxvi, 32, ne touche pas au fond, et le récit des Actes n'a pu exercer qu'une influence assez légère sur la mise en scène de Lc. 6-16.

4. Cf. J. Weiss, *Lk.* 640 ; B. Weiss, *Lk.* 661 ; Holtzmann, 417.

5. Cf. p. 637, n. 2.

6. Remarque de Brandt, 116.

D'autre part, l'intervention d'Hérode est préparée de loin. Luc a dit d'abord que le tétrarque désirait voir Jésus [1], puis qu'il avait eu l'intention de le faire mourir, et que, dans cette dernière circonstance, Jésus avait chargé les pharisiens qui l'avertissaient, de prévenir Hérode qu'un prophète ne doit pas mourir ailleurs qu'à Jérusalem [2]. Tout cela se rattache, dans la pensée de l'évangéliste, à l'incident qui est ici raconté. Mais il est peu vraisemblable que Luc ait fait de lui-même tous ces rapprochements. Il les a trouvés tout faits, dans un ou plusieurs documents, où les rapports d'Antipas avec Jésus avaient été signalés. Un passage des Actes [3], prière des disciples où la participation d'Hérode à la condamnation du Sauveur est expressément signalée, s'inspire de la même source ou procède de la même tradition. Dans ce passage, on trouve la mention d'une prophétie que l'évangéliste a eue déjà en pensée lorsqu'il a décrit le rôle des prêtres et du peuple juifs, celui de Pilate et celui d'Hérode dans l'histoire de la passion : « Pourquoi les nations se sont-elles soulevées, et les peuples ont-ils médité de vains projets? Les rois de la terre se sont approchés, et les chefs se sont réunis ensemble, contre le Seigneur et contre son Christ [4]. » Ce texte du psaume a pu exercer une certaine influence sur la forme du récit évangélique; mais cette influence n'a pas été bien profonde, et le texte n'a pas dû créer le récit.

Renan [5] avait supposé que Luc connaissait un document « où la mort de Jésus était attribuée par erreur à Hérode », et que, « pour ne pas sacrifier entièrement cette donnée », il avait « mis bout à bout les deux traditions ». Une telle erreur était impossible, mais on a pu la commettre volontairement. L'Évangile apocryphe de Pierre laisse entrevoir comment la légende a grossi le rôle d'Hérode, pour dégager, plus encore que ne font les Synoptiques, la responsabilité de Pilate dans la passion; mais on ne pouvait songer à supprimer tout à fait le rôle du procurateur. Le document où Luc a puisé ses renseignements sur l'attitude d'Hérode à l'égard de Jésus ne peut

1. IX, 9; *supr. cit.*
2. XIII, 31-33; *supr.* pp. 125-128.
3. IV, 27. συνήχθησαν γὰρ ἐπ'ἀληθείας ἐν τῇ πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρῴδης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ, κτλ.
4. Ps. II, 1-2.
5. *Jésus*, 422, n. 2.

pas être la source de Marc, au moins pour ce qui concerne le rôle d'Hérode dans la passion. C'était une source analogue à l'Évangile de Pierre, à moins que ce ne fût une ancienne rédaction de cet Évangile, et parallèle à Marc et à Matthieu. Tous les détails principaux du jugement par Pilate y étaient transportés à Hérode, et l'on peut croire que le tétrarque rendait l'arrêt de mort et présidait à l'exécution de Jésus. Une si grande liberté à l'égard de l'histoire ne pouvait être agréée par le rédacteur du troisième Évangile; mais il a resserré le récit en un court tableau, qui sert encore à faire ressortir l'innocence de Jésus, la bonne volonté de Pilate, et à imputer au roi juif et à ses soldats l'odieux de la scène de dérision qui eut lieu dans le prétoire. L'hypothèse d'une donnée traditionnelle, que Luc aurait enrichie par des traits empruntés à Marc [1], ne s'appuie sur aucun indice véritablement probant. L'intérêt apologétique rend compte de l'espèce de substitution que la source faisait d'Hérode à Pilate, et cette substitution peut, d'une certaine manière, faire écho aux données primitives touchant les mesures qu'Antipas avait été disposé à prendre contre la prédication de Jésus en Galilée.

Marc, xv, 6. Et à l'occasion de la fête, il leur accordait la liberté d'un prisonnier, (celui) qu'ils demandaient. 7. Et il y avait le nommé Barabbas, arrêté avec les séditieux qui, dans la sédition, avaient commis un meurtre. 8. Et la foule, étant montée, se mit à réclamer ce qu'il avait coutume de leur faire. 9. Et Pilate, prit la parole en disant : « Voulez-vous que je vous mette en liberté le roi des Juifs? » 10. Car il savait que les chefs des prêtres l'avaient livré par jalousie.

Matth. xxvii, 15. Et à (l'occasion de) la fête, le gouverneur avait coutume d'accorder au peuple la liberté d'un prisonnier, celui qu'ils voulaient. 16. Et ils avaient alors un prisonnier fameux, appelé Barabbas. 17. Lors donc qu'ils furent rassemblés, Pilate leur dit : « Lequel voulez-vous que je vous mette en liberté, Barabbas, ou Jésus qu'on appelle Christ? » 18. Car il savait qu'ils le lui avaient livré par jalousie.

Luc, xxiii, 18. Et ils crièrent tous ensemble, disant : « Fais mourir celui-là, et mets-nous en liberté Barabbas! » 19. Celui-ci, à cause d'une sédition qui avait eu lieu dans la ville, et d'un meurtre, avait été jeté en prison.

1. Holtzmann, B. Weiss, J. Weiss; Feine, 69.

Marc, xv, 11. Et les chefs des prêtres excitèrent la foule, afin qu'il leur accordât plutôt la liberté de Barabbas. 12. Et Pilate, prenant de nouveau la parole, leur dit : « Que voulez-vous donc que je fasse de celui que vous appelez le roi des Juifs? » 13. Et ils crièrent de nouveau : « Crucifie-le! » 14. Et Pilate, leur dit : « Mais qu'a-t-il fait de mal? » Et ils crièrent plus fort : « Crucifie-le. » 15. Et Pilate, voulant satisfaire le peuple, leur accorda la liberté de Barabbas, et il livra Jésus, après l'avoir fait flageller, pour qu' l fût crucifié.

Matth. xxvii, 19. Et pendant qu'il était assis au tribunal, sa femme lui envoya dire : « Qu'il n'y ait rien entre toi et ce juste! Car j'ai beaucoup souffert aujourd'hui en songe à cause de lui. » 20. Et les chefs des prêtres et les anciens persuadèrent à la foule de demander Barabbas et de faire périr Jésus. 21. Et le gouverneur, prenant la parole, leur dit : « Lequel des deux voulez-vous que je vous mette en liberté? » Et ils dirent : « Barabbas! » 22. Pilate leur dit : « Que ferai-je donc de Jésus qu'on appelle Christ? » Ils dirent tous : « Qu'il soit crucifié! » 23. Et il dit : « Mais quel mal a-t-il fait? » Et ils criaient plus fort, disant : « Qu'il soit crucifié! » 24. Et Pilate, voyant qu'il ne gagnait rien, mais que le tumulte allait croissant, prit de l'eau et se lava les mains devant la foule, en disant : « Je ne suis pas responsable de ce sang. A vous de voir! » 25. Et tout le peuple répondit en disant : « Que son sang retombe sur nous et sur nos enfants! » 26. Alors il leur accorda la liberté de Barabbas, et, après avoir fait flageller Jésus, il le livra pour qu'il fût crucifié.

Luc, xxiii, 20. Et Pilate leur parla de nouveau, souhaitant mettre Jésus en liberté. 21. Et ils crièrent, disant : « Crucifie-le! crucifie-le! » 22. Et lui, pour la troisième fois, leur dit : « Mais quel mal a-t-il fait? » Je n'ai rien trouvé en lui qui mérite la mort. Je vais donc, après l'avoir fait flageller, le relâcher. » 23. Et ils insistèrent avec de grands cris, demandant qu'il fût crucifié, et leurs clameurs l'emportèrent. 24. Et Pilate décida que leur demande serait exécutée. 25. Et il relâcha celui qui avait été jeté en prison pour sédition et meurtre, qu'ils demandaient, et il livra Jésus à leur volonté.

Si l'on suit l'enchaînement des faits tel qu'il est indiqué dans Marc, Pilate, embarrassé du silence de Jésus, et n'osant absoudre ouvertement un accusé qui ne se défend pas, convaincu d'ailleurs qu'il n'a pas affaire à un perturbateur de l'ordre public, aurait l'idée de soustraire le Christ à la mort en faisant réclamer sa grâce par le

peuple. D'après une coutume signalée seulement dans les Évangiles, et sur l'antiquité ou même l'authenticité de laquelle on n'est pas autrement fixé, le peuple obtenait du pouvoir, à chaque fête de pâque, la mise en liberté d'un prisonnier [1]. Cette coutume aurait été d'origine juive, son rapport avec la pâque n'étant pas une simple coïncidence, et la mise en liberté du prisonnier rappellerait sans doute la délivrance d'Israël, quand le Seigneur le tira de la servitude d'Égypte [2]. Il va de soi que nul gouvernement ne se serait laissé arracher par ce moyen la grâce d'ennemis redoutables pour lui, et il était toujours facile de dérober à la faveur du peuple les gens qu'on voulait supprimer. Mais il faut avouer que l'assertion de Marc se présente bien plutôt en forme de légende populaire que de coutume juridique.

En ce temps-là, d'après nos Évangiles, il y avait sous les verrous un nommé Barabbas, qui, avec une troupe de factieux, avait commis un meurtre dans une sédition [3]. On ne saurait dire si la sédition causée par Barabbas avait un caractère politique. Il semble plutôt que ce fût une émeute vulgaire, ou un mauvais coup de gens sans aveu. Les indications sont très vagues, sous une apparence de précision [4], comme ce qui a été dit de la coutume dont Barabbas est

1. V. 6. κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον ὃν παρῃτοῦντο (ℵAB; texte commun ὅνπερ, DC ὃν ἂν ᾐτοῦντο).

2. Cf. HOLTZMANN, 103.

3. V. 7. ἦν δὲ ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς μετὰ τῶν στασιαστῶν δεδεμένος, οἵτινες ἐν τῇ στάσει φόνον πεποιήκεισαν. L'emploi de « le dit » devant Barabbas ne prouve pas que ce mot soit un surnom (cf. MT. IX, 9), mais il s'explique mieux peut-être dans cette hypothèse (cf. MT. IV, 18; X, 2), et l'on croirait que l'évangéliste, tout en individualisant le nom, a quelque soupçon que ce n'est pas un nom d'individu. Les étymologies d'après l'araméen sont : « fils du père », בר אבא, qui convient à la forme Βαραββᾶς, ou « fils de notre maître », בר רבן, qui est en rapport avec l'accusatif βαραββᾶν. On suppose que cette désignation était patronymique, et que l'homme était « fils de rabbin ». Explication peu naturelle ; S. JÉRÔME (*In Matth.* XXVII, 16) : « Iste, in evangelio quod scribitur juxta Hebraeos, *filius magistri eorum* interpretatur. » *Eorum* se rapporte sans doute aux Juifs, et s. Jérôme ne veut pas dire que l'étymologie indiquée dans l'Ev. des Hébreux soit בר רבהון. Il est assez subtil de supposer avec ZAHN (*GNTK.* II, 2, 699) que l'Év. apocryphe aurait en pensée le démon maître des Juifs, et qu'il ferait valoir un contraste entre le fils du diable et le fils de Dieu.

4. On dirait que Marc parle de « la sédition » et « des séditieux » comme si tout le monde savait de quoi il s'agit (J. WEISS, *AE.* 327); mais c'est une

censé avoir bénéficié. Pilate aurait considéré Barabbas comme un simple bandit, et n'aurait pas supposé que la masse des Juifs pût s'intéresser à lui. Mais, dans ce cas, l'on se demande comment un administrateur intelligent a pu accepter la mise en liberté d'un malfaiteur dangereux. Si Barabbas eût été un révolté contre l'autorité romaine, il aurait eu les sympathies de ses concitoyens, mais Pilate n'aurait pas attendu pour le mettre à mort. Le gouverneur imaginerait donc d'offrir au peuple, qu'il croit favorable à Jésus, la grâce du prisonnier que les prêtres lui ont livré. Quand la foule se présente, suivant l'usage, et demande la grâce accoutumée, Pilate lui propose la mise en liberté de son Messie [1]. Le gouverneur aurait dit : « Voulez-vous que je vous mette en liberté le roi des Juifs ? »

Ni ces détails ni les suivants ne semblent à discuter au point de vue de l'histoire. Il faut supposer que l'enthousiasme excité d'abord par Jésus a été absolument déconcerté par l'état où l'on voyait réduit le prophète de Nazareth. Ceux qui l'avaient acclamé les jours précédents se seraient demandé s'ils n'avaient point mal placé leur confiance; regrettant déjà leurs applaudissements, ils ne se soucieraient pas de ratifier une proposition qui leur semble presque injurieuse pour eux. La forme de cette proposition est singulière; mais il est douteux que Marc ait voulu prêter à Pilate l'intention de se moquer ouvertement des Juifs ou de Jésus lui-même [2]. « Roi des Juifs » est le thème de l'accusation portée contre Jésus : Pilate, juge de sa cause, le désignerait ainsi; et comme il est censé comprendre que la royauté affectée par le Christ n'a rien qui compromette l'autorité de César, il peut, du moins au gré de Marc, parler du « roi des Juifs » comme d'une personne qui doit être chère à ses compatriotes [3]. L'évangéliste veut que Pilate offre aux Juifs la liberté de leur Christ. Il ne faut pas chercher d'autre sens à la proposition, incompréhensible au point de vue de l'histoire, qu'il adresse au sanhédrin et au peuple juif.

façon populaire, on pourrait dire enfantine, de présenter un fait dont celui même qui en parle ne sait rien.

1. V. 8. καὶ ἀναβὰς ὁ ὄχλος ἤρξατο αἰτεῖσθαι καθὼς ἐποίει αὐτοῖς (noter encore la forme toute populaire de ce trait). 9. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγων· θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;

2. Holtzmann, 179, et beaucoup de commentateurs.

3. Cf. B. Weiss, *Mk.* 232.

Pilate aurait cru, non sans raison, que les prêtres étaient jaloux du crédit que Jésus avait acquis près du peuple [1]. Mais le peuple était disposé maintenant à suivre l'impulsion de ses chefs religieux. Par l'instigation des prêtres, et au désappointement de Pilate, la foule demande qu'on lui accorde la liberté de Barabbas plutôt que que celle de Jésus [2]. Ce brusque revirement serait très difficile à expliquer selon la vraisemblance. Que le peuple, devant Jésus captif, ait passé subitement de l'admiration à la haine, et que, non content de lui préférer Barabbas, il ait demandé avec rage que Pilate le crucifiât; que Pilate se soit prêté aussitôt à ce furieux caprice; que les prêtres aient eu le temps, entre la proposition de Pilate et la réponse du peuple, qui ne pouvait comporter un délai, de changer les dispositions de la foule : ce sont autant de traits qui conviennent mieux à la fiction légendaire qu'à l'histoire, et qui ressembleraient plutôt à un effet de théâtre, dans un mélodrame ou une pièce enfantine, qu'à la réalité.

Pilate, trompé dans son attente par le choix que les Juifs ont fait de Barabbas, demande, avec une naïveté aussi peu conforme à sa situation qu'à son caractère personnel, ce qu'il fera de celui qu'on lui a dénoncé, et que le peuple semblait disposé à regarder comme roi des Juifs [3]. La foule répond : « Crucifie-le. » En disant que la foule, consultée au sujet de Jésus, cria de nouveau : « Crucifie-le [4] », l'évangéliste semblerait donner à entendre que les Juifs, dans leur réponse à la proposition de Pilate, ne s'étaient pas contentés de réclamer la grâce de Barabbas, mais qu'ils avaient positivement demandé l'exécution de Jésus [5]. Pilate ne se rend pas tout de suite. Il lui répugne de livrer à la mort un innocent, et il se constitue près de la foule ameutée l'avocat du Christ, déclarant qu'il ne trouve pas dans la conduite de l'accusé matière à condamnation; mais le

1. V. 10. ἐγίνωσκεν γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παραδεδώκεισαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς.

2. V. 11. οἱ δὲ ἀρχιερεῖς ἀνέσεισαν τὸν ὄχλον ἵνα μᾶλλον τὸν Βαραββᾶν ἀπολύσῃ αὐτοῖς.

3. V. 12. ὁ δὲ Πειλᾶτος πάλιν ἀποκριθεὶς ἔλεγεν αὐτοῖς· τί οὖν θέλετε (ℵBC omettent θέλετε) ποιήσω ὃν λέγετε (cette périphrase aide à entendre le v. 9; cependant B omet ὅν, et AD ὃν λέγετε) τὸν βασιλέα τῶν Ἰουδαίων;

4. V. 13. οἱ δὲ πάλιν ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν.

5. Toutefois le πάλιν du v. 13 pourrait viser simplement la réponse impliquée dans le v. 11 (n. 2), de même que celui du v. 12 (n. 3) se réfère à la première proposition de Pilate (v. 9; p. 643, n. 1).

peuple redouble ses cris [1]. Dans le temps où ce récit fut conçu, on avait déjà vu des Juifs, en certaines occasions, par exemple dans le cas de Paul, demander avec cet acharnement la mort des chrétiens.

Pilate cède, n'étant pas censé pouvoir refuser la grâce de Barabbas, ni mettre obstacle à l'exécution du Sauveur ; il accorde la liberté du criminel, et livre l'innocent pour qu'on le crucifie [2]. Il fait d'abord flageller Jésus suivant l'usage, la flagellation servant de préliminaire au crucifiement. Les faits semblent se passer très rapidement, et l'on dirait que Pilate ne prend même pas le temps de prononcer la sentence dans les formes légales. C'est que l'évangéliste, en effet, a évité de dire que la condamnation avait été rendue par Pilate ; il veut faire entendre que Pilate a été contraint par les Juifs, après avoir usé en vain du moyen de grâce qui était à sa disposition, de laisser exécuter l'arrêt de mort prononcé par le sanhédrin. Le lecteur peut croire que Pilate abandonna Jésus aux Juifs, bien que la suite du récit montre clairement que l'exécution a été conduite par les soldats romains.

Tous les évangélistes ont fait ressortir avec complaisance les hésitations de Pilate, et glissé rapidement sur la condamnation que lui seul a juridiquement formulée. Au fond, Pilate ne prenait pas grand intérêt à la personne de Jésus, et il ne se fit pas scrupule de décider sa mort. Avait-il remarqué cependant que le fanatisme juif était seul en cause dans cette affaire, et s'était-il fait d'abord quelque scrupule d'accorder la tête d'un homme jugé par lui inoffensif, à des gens qu'il méprisait et détestait ? A-t-il senti ensuite que sa résistance pourrait provoquer des troubles à Jérusalem, et lui susciter des difficultés à Rome ? A-t-il pris son parti avec cette indifférence calculée des hommes politiques chez qui la raison d'État et l'intérêt personnel priment toute considération de justice ? Vu le caractère des textes, il serait bien téméraire de l'affirmer. La prétention messianique entraînait une équivoque dont Jésus n'est sorti que par la mort, et dont on ne peut guère supposer que Pilate ait le premier trouvé l'explication. La distinction du règne spirituel et du grand

1. V. 14. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἔλεγεν αὐτοῖς· τί γὰρ ἐποίησεν κακόν ; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραξαν· σταύρωσον αὐτόν.

2. V. 15. ὁ δὲ Πειλᾶτος βουλόμενος τῷ ὄχλῳ τὸ ἱκανὸν ποιῆσαι (D, deux mss. lat. omettent βουλόμενος... ποιῆσαι) ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, καὶ παρέδωκεν τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας ἵνα σταυρωθῇ.

avènement résulte de la situation créée par la mort du Christ. Le Sauveur ne l'a jamais formulée; Pilate n'a pas cherché à la deviner, et il ne l'a pas soupçonnée; le gouverneur se trouvait en face d'un cas d'agitation populaire dont l'étiquette, pour le moins, était inquiétante, et dont la portée réelle ne pouvait manquer de lui échapper; il aura prononcé la sentence capitale, foncièrement injuste, par principe d'ordre public; les circonstances ne lui permettaient guère d'apprécier la hauteur morale de Jésus, et l'on peut douter d'ailleurs qu'il eût été en état de la comprendre assez pour concevoir l'idée d'arracher le Sauveur au destin que son titre messianique lui faisait nécessairememt encourir.

Le rédacteur du premier Évangile diffère quelque peu de Marc dans la manière de présenter les faits. Il semblerait, d'après lui, que Barabbas était non seulement en réputation, mais en faveur auprès du peuple. La formule : « Ils avaient un prisonnier [1] », insinue, en effet, que les Juifs avaient en la personne de Barabbas un candidat pour la grâce que le gouverneur leur accordait à l'occasion de la pâque : façon d'atténuer ce que le récit de Marc présente d'incroyable pour un lecteur dont l'attention est quelque peu éveillée sur la crédibilité des choses. C'est pour le même motif, et afin de laisser place à un temps de délibération pour le peuple, à un temps d'action pour les ennemis de Jésus, afin aussi de ménager un intervalle pour l'intervention de la femme de Pilate, que celui-ci, dès que le peuple est venu, au lieu de proposer directement la grâce de Jésus, suggère lui-même l'alternative du choix [2], comme si, dans l'occur-

1. V. 15. κατὰ δὲ ἑορτὴν εἰώθει ὁ ἡγεμὼν ἀπολύειν ἕνα τῷ ὄχλῳ δέσμιον ὃν ἤθελον. 16. εἶχον (quelques mss. lat. Vg. « habebat ») δὲ τότε δέσμιον ἐπίσημον λεγόμενον Βαραββᾶν. Ss. S. hiér. arm. et quelques mss. min. (1, 118, 209, 241, 299) lisent ici : « Jésus Barabbas ».

2. V. 17. συνηγμένων οὖν αὐτῶν εἶπεν αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· τίνα θέλετε ἀπολύσω ὑμῖν, Βαραββᾶν (les témoins cités n. 1 ont ici encore : « Jésus Barabbas ») ἢ Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; On suppose volontiers que la leçon Jésus Barabbas est venue de ce qu'un copiste aura lu ΥΜΙΝΙΝ, pour ΥΜΙΝ, ΙΝ étant abréviation de ΙΗΣΟΥΝ. Comme le nom de Jésus ne revient pas dans les vv. 20, 26, il n'est probablement pas original dans Matthieu; mais on peut douter qu'il y soit entré par méprise; ce serait plutôt par l'influence d'une tradition légendaire. La leçon « Jésus Barabbas » paraît avoir été très répandue au temps d'Origène, qui écrit à ce propos : « In multis exemplaribus non continetur quod Barabbas etiam Jesus dicebatur, et forsitan recte, ut ne nomen Jesu conveniat alicui iniquorum. In tanta enim multitudine scripturarum neminem scimus Jesum pec-

rence, il n'avait à proposer que ces deux noms, et devait les proposer tous les deux. Matthieu corrige « le roi des Juifs » en « Jésus qu'on appelle Christ »[1], formule de convention qui lui a paru rentrer mieux dans la couleur locale. En réalité, Jésus n'était surnommé Christ par personne avant sa mort. L'explication : « Car ils savaient qu'ils le lui avaient livré par jalousie[2] », se trouve moins bien amenée que dans Marc. Elle rend compte des bonnes dispositions de Pilate pour Jésus ; mais ces bonnes dispositions ont l'air d'être contredites par le fait que Pilate lui-même propose la grâce de Barabbas. En voulant remédier aux difficultés de Marc, Matthieu s'est jeté dans d'autres embarras.

Le message de la femme de Pilate est introduit de façon à remplir l'intervalle que le procurateur est censé accorder aux Juifs pour délibérer sur la proposition qu'il vient de leur faire. En attendant, Pilate est assis à son tribunal, qu'on doit se représenter comme une sorte d'estrade en plein air, suivant la coutume romaine, soit devant le palais d'Hérode, soit dans une cour de la forteresse Antonia. A ce moment même, sa femme lui envoie un message pour le prier de n'endosser pas la responsabilité de la mort du juste dont on sollicite auprès de lui la condamnation. Elle donne pour raison les angoisses qu'elle a éprouvées en rêve, la nuit précédente, au sujet de Jésus[3]. L'évangéliste montrera plus loin le procurateur, fidèle à cet avertissement, rejetant sur les Juifs les conséquences de la mort du Christ. Les deux traits qui sont propres au premier Évangile, l'avertissement donné à Pilate par sa femme, et l'acte du procurateur se lavant les mains pour décliner toute responsabilité

catorem... Et puto quod in haeresibus tale aliquid superadditum est ut habeant aliqua convenientia dicere fabulis suis de similitudine nominis Jesu et Barabbae. » Il ne semble pas que l'on puisse déduire du texte de S. Jérôme, cité plus haut (p. 642, n. 3), que la leçon « Jésus Barabbas » soit autorisée par l'Év. des Hébreux.

1. « Jésus dit Christ » ne signifie pas « Jésus que l'on regarde comme Messie », mais Jésus que l'on surnomme Christ, bien que la pensée de l'évangéliste aille du surnom à l'idée qu'il représente. Cf. Dalman, 1, 248.

2. V. 18. ᾔδει γὰρ ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτόν. Cf. *supr.* p. 644, n. 1.

3. V. 19. καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος (cf. Jn. xix, 13; Act. xviii, 12, 16 ; xxv, 6, 10, 17) ἀπέστειλεν πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ αὐτοῦ λέγουσα· μηδὲν σοὶ καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ (cf. viii, 29; Jn. ii, 4)· πολλὰ γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ'ὄναρ (cf. i, 20: ii, 12, 13, 19, 22) δι'αὐτόν.

dans l'affaire, sont corrélatifs. Si l'on compare le récit de Marc et celui de Matthieu, les traits dont il s'agit paraissent bien plutôt avoir été ajoutés par le rédacteur du premier Évangile dans le récit de Marc, ou un récit tout semblable, que supprimés par l'auteur du second Évangile dans une relation plus étendue.

Rien d'étonnant, d'ailleurs, à ce que la femme de Pilate se fût trouvée à Jérusalem. Auguste avait ordonné que les femmes des magistrats romains suivissent leurs maris en province [1]. Mais d'où vient l'intérêt que celle-ci portait à Jésus? D'après l'Évangile de Nicodème [2], la femme de Pilate aurait été une prosélyte juive. La légende ne s'est pas arrêtée en si beau chemin; elle a connu le nom de cette femme, Claudia Procula, elle l'a convertie au christianisme, et l'Église grecque la mise au rang des saintes. Fiction construite sur une donnée déjà très fragile. L'évangéliste suppose plutôt que la femme de Pilate est païenne. Les deux époux figurent, jusqu'à un certain point, la gentilité appelée à recueillir les fruits de la mort de Jésus, tandis que les Juifs, qui l'ont causée, tombent sous le coup de la réprobation divine. Le songe qu'a eu la femme du procurateur n'est pas un simple cauchemar, occasionné par les circonstances, mais un songe révélateur comme ceux que l'évangéliste a placés dans les récits de l'enfance. C'est un avertissement du ciel; la femme de Pilate et Pilate lui-même le comprennent ainsi [3]. Dans la pensée de l'évangéliste, l'insistance que Pilate va mettre à vouloir sauver le Christ est causée par la communication de sa femme. Pilate a proposé la grâce de Jésus parce qu'il savait que les accusateurs étaient inspirés par la jalousie; il insistera pour obtenir cette grâce, parce que le ciel lui a fait connaître, dans le songe de sa femme, que l'accusé est un juste, et que, s'il décrète sa mort,

1. Schanz, *Mt.* 541.

2. *Acta Pilati*, II (Tischendorf, *Ev. apocrypha*, 343) : « Misit ad illum uxor sua dicens : « Nihil tibi et homini illi justo, multa enim passa sum propter eum in hac nocte. » Convocans autem Pilatus Judaeos dixit eis : « Scitis quia mulier mea cultrix Dei est et in judaismo magis vobiscum sentit. » Dicunt ei Judaei : « Ita est et nos scimus. » Dicit eis Pilatus : « Ecce misit ad me uxor mea dicens : Nihil tibi et justo illi; multa enim passa sum propter eum in hac nocte. » Respondentes autem Judaei dixerunt Pilato : « Numquid non diximus tibi quia magus est? ecce somniorum fantasma misit ad uxorem tuam. »

3. B. Weiss, *E.* 461.

il s'expose à la vengeance divine. Nouvelle explication, qui veut combler une lacune de Marc, mais dont il n'est pas nécessaire d'accentuer l'inanité.

Cependant les chefs des prêtres, auxquels on joint ici les anciens du peuple, persuadent à la foule de réclamer la grâce de Barabbas et la mort de Jésus [1]. Lorsque Pilate renouvelle la question qu'il leur a posée d'abord (et l'on entrevoit en cet endroit comme une reprise de la narration après l'incident qui vient d'y être intercalé), ils répondent : « Barabbas » [2]. La scène se continue ensuite comme dans Marc, si ce n'est que Pilate emploie, comme plus haut, la formule : « Jésus, qu'on appelle Christ », et que les Juifs ne disent pas : « Crucifie-le », mais : « Qu'il soit crucifié » ; ce n'est point Pilate, mais « tout » le peuple, qui a l'air d'être juge et qui porte la sentence de condamnation [3]. Alors Pilate, comme s'il n'avait pas la faculté de résister à la pression populaire, et qu'il eût seulement le choix d'être ou non complice du crime qui va s'accomplir, dégage solennellement sa responsabilité. Le symbolisme du lavement des mains est tout à fait juif [4] ; les paroles de Pilate sont dans le style de l'Ancien Testament [5]. L'acte et les paroles signifient pour le lecteur chrétien, et pour tout lecteur, que Pilate n'est point coupable de la mort de Jésus [6]. La réponse du peuple [7], dont l'analogie avec certaines formules de l'Ancien Testament [8] est moins surprenante, doit être interprétée de la même manière : l'auteur responsable, et

1. V. 20. οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν. Cf. p. 644, n. 2.

2. V. 21. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἡγεμὼν εἶπεν αὐτοῖς· τίνα θέλετε ἀπὸ τῶν δύο ἀπολύσω ὑμῖν; (cf. p. 646, n. 2; après l'incident du v. 19, on se retrouve au point du v. 17) οἱ δὲ εἶπαν· τὸν Βαραββᾶν.

3. V. 22. λέγει αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· τί οὖν ποιήσω Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν; λέγουσιν πάντες (cf. v. 26, πᾶς ὁ λαός, que Matthieu prévoit déjà)· σταυρωθήτω.

4. Cf. Deut. xxi, 6-8; Ps xxvi, 6; lxxiii, 13.

5. Cf. II Sam. iii, 28 (LXX). ἀθῷός εἰμι ἐγὼ..... ἀπὸ τῶν αἱμάτων Ἀβεννὴρ υἱοῦ Νήρ. 29. καταντησάτωσαν ἐπὶ κεφαλὴν Ἰωὰβ καὶ ἐπὶ πάντα τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

6. V. 23. ὁ δὲ ἔφη· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν; οἱ δὲ περισσῶς ἔκραζον λέγοντες· σταυρωθήτω (cf. p. 645, n. 1). 24. ἰδὼν δὲ ὁ Πειλᾶτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας κατέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε.

7. V. 25. καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς (cf. n. 3) εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν.

8. Cf. II Sam. i, 16; iii, 29 (*supr.* n. 5); Jér. li, 35 (Act. v, 28).

qui a réellement porté la peine de la mort de Jésus, est le peuple juif.

Il est certain que l'évangéliste ne veut pas présenter comme une lâcheté l'action de Pilate ; mais, malgré ses bonnes intentions, qu'expliquent les circonstances dans lesquelles il a écrit, la responsabilité du procurateur ne serait pas dégagée. Matthieu est obligé de conclure avec Marc : « Alors il leur accorda la liberté de Barabbas, et, après avoir fait flageller Jésus, il le livra pour qu'il fût crucifié [1]. » Cet homme qui, ayant en main la force militaire, fait fouetter Jésus par ses soldats et commande qu'on le crucifie, est bien loin d'être tout à fait innocent du supplice qu'il ordonne. Dans la pensée de l'évangéliste, Pilate, se lavant les mains, ne joue pas la comédie ; mais il aurait néanmoins joué une comédie ridicule et odieuse, s'il eût ainsi déclaré hautement n'avoir aucune part dans le jugement qu'il allait prononcer et faire exécuter lui-même ; ajoutons que la comédie serait bien invraisemblable, car Pilate ne se faisait pas si grand scrupule de verser le sang. Dire que Pilate n'aurait pas fait crucifier le Sauveur, s'il n'avait craint de provoquer une émeute, ou de se compromettre lui-même, est recourir à une hypothèse banale [2] : ce n'est pas cette idée que l'évangéliste lui prête. Pilate est censé n'avoir pu faire mieux qu'il n'a fait ; mais les choses ne se sont point passées comme Matthieu le dit.

Dans Luc, le jugement de Pilate fait suite à la comparution devant Hérode. Le procurateur n'a pas trouvé que Jésus fût coupable d'un crime capital ; Hérode, bien que Juif, a partagé cet avis. Il suffira de faire fouetter le prisonnier ; après quoi il sera mis en liberté [3]. La vraisemblance de cette combinaison, dont le quatrième Évangile a tiré parti [4], n'est pas plus à discuter que celle des compléments de Matthieu. La demi-mesure de Pilate est mal accueillie des prêtres et du peuple, qui réclament immédiatement la mort de Jésus et la libération de Barabbas [5]. Plusieurs anciens témoins [6]

1. V. 26. τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν (Ss. « à eux », c'est-à-dire aux Juifs) ἵνα σταυρωθῇ. Cf. *supr.* p. 645, n. 2.

2. Renan, *Jésus*, 421-423.

3. Cf. *supr.* p. 637, n. 5, et p. 638, n. 1.

4. Cf. Jn. xix, 1-5 ; *QÉ.* 855.

5. V. 18. ἀνέκραγον δὲ πανπληθεὶ λέγοντες· αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν.

6. ABKL etc. sah.

n'ont pas le verset que la Vulgate et le plus grand nombre des manuscrits et des versions placent entre la déclaration de Pilate et la protestation du peuple : « Or il était obligé de leur accorder à chaque fête (de pâque) la liberté de quelqu'un [1]. » Ce verset, qui ne se trouve pas à la même place chez tous ses témoins [2], a l'air d'être une glose introduite après coup dans le texte, pour expliquer la réponse des Juifs, d'après les passages parallèles des autres Évangiles. Luc insiste sur les efforts que fait Pilate pour éviter une condamnation inutile. Par trois fois [3], le procurateur déclare que Jésus n'a pas mérité la mort. Les clameurs du peuple lui arrachent la décision qui délivre Barabbas et qui condamne Jésus au supplice de la croix, selon le désir de ses ennemis [4]. L'évangéliste, après avoir annoncé la flagellation ne dit pas qu'elle ait été exécutée ; il ne parlera pas non plus des outrages que les soldats romains ont infligé à Jésus, et il s'abstiendra de dire qu'ils ont conduit le Sauveur au Calvaire.

La simplification du récit est voulue; l'intention de ménager Pilate et les Romains n'est guère contestable. Nonobstant les réserves qu'imposent un sentiment plus net de la réalité historique et la connaissance des vraies sources traditionnelles, la perspective de la passion dans Luc se rapproche plus encore que dans Marc et

1. V. 17. ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα.

2. D, Ss. Sc. éth. le mettent après le v. 19.

3. Vv. 14-15; v. 20; v. 22 (et déjà v. 4); le v. 22 répète le v. 15, avec emprunt à Mc. 14. La notice de Barabbas (v. 19) : ὅστις ἦν διὰ στάσιν τινὰ γενομένην ἐν τῇ πόλει καὶ φόνον βληθεὶς ἐν τῇ φυλακῇ, est une adaptation de Mc. 7 (p. 642, n. 3); il est bien risqué d'y voir (avec Holtzmann, 418) une allusion possible à Lc. xiii, 1. La première proposition de Pilate, vv. 13-18, correspond à Mc. 6-11. La seconde proposition, v. 20. πάλιν δὲ ὁ Πειλᾶτος προσεφώνησεν αὐτοῖς, θέλων ἀπολῦσαι τὸν Ἰησοῦν. 21. οἱ δὲ ἐπεφώνουν λέγοντες· σταύρου σταύρου αὐτόν, correspond à Mc. 12-13 (cf. p. 644, n. 3 et n. 4; noter que Luc évite la formule « roi des Juifs »). La troisième proposition, v. 22. ὁ δὲ τρίτον εἶπεν πρὸς αὐτούς· τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν οὗτος; οὐδὲν αἴτιον θανάτου εὗρον ἐν αὐτῷ· παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω. 23. οἱ δὲ ἐπέκειντο φωναῖς μεγάλαις αἰτούμενοι αὐτὸν σταυρωθῆναι, καὶ κατίσχυον αἱ φωναὶ αὐτῶν, correspond à Mc. 14 (p. 645, n. 1).

4. V. 24. καὶ Πειλᾶτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν (cette formule atténuée pourrait avoir été substituée à l'énoncé de la condamnation dans la source primitive : καὶ Πειλᾶτος κατέκρινεν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου. Cf. Mc. xiv, 64). 25. ἀπέλυσεν δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς φυλακήν, ὃν ᾐτοῦντο (développement oratoire, pris du v. 19), τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν (interprétation de Mc. 15 (p. 645, n. 2).

dans Matthieu de ce qu'elle est dans l'Évangile de Pierre : ce sont les Juifs qui ont tout fait. L'on entrevoit cependant que Luc a dû connaître un récit très simple, la source de Marc, où il a pris sa relation du procès devant Pilate, et où la substitution de Jésus à Barabbas n'était que sommairement indiquée, si toutefois elle l'était, sans les explications, fort sujettes à caution, que l'on trouve dans Marc [1], et qui sont élaborées dans Matthieu. Le rédacteur du troisième Évangile a brodé sur ce canevas le procès devant Hérode, emprunté à un document secondaire, dont il a corrigé les données, et l'histoire de Barabbas interprétée comme dans Marc, le tout devant servir à montrer que Jésus avait été trouvé innocent par les autorités politiques de la Judée, mais qu'il avait été victime de la haine des autorités religieuses juives, auxquelles Pilate, malgré sa bonne volonté, s'était trouvé dans l'impuissance d'opposer une barrière légale.

Il est extrêmement difficile de déterminer l'origine et la juste portée de l'épisode concernant Barrabas. La préoccupation qui le domine est évidente ; les raisons qui ont induit Matthieu et Luc à supprimer, compléter, corriger certaines indications de Marc ne sont pas moins claires. Il semble également indispensable que l'incident ait son point de départ, si minime qu'on le suppose, dans la réalité de l'histoire. Des critiques peu circonspects admettent que Pilate a pu proposer au peuple la grâce de Jésus [2], en le mettant en concurrence avec un individu indigne de lui être préféré, ou bien que cette grâce a été véritablement offerte dans ces conditions [3], ou qu'un incident qui avait eu pour héros le fils d'un rabbin, a été, après coup, mis en rapport avec la condamnation de Jésus [4]. Cette dernière hypothèse est bien insuffisante, l'histoire de Barabbas semblant originairement connexe avec la condamnation de Jésus par Pilate. On a vu d'autre part, que cette histoire est adventice au récit du procès, et que ses détails sont inspirés par la préoccupation apologétique de Marc, sans égard aux vraisemblances. La coutume alléguée par l'évangéliste, inconnue par ailleurs, est inconcevable, en la forme où la présente l'évangéliste, comme pratique de l'administration

1. Cf. J. Weiss, *AE*. 326-327.
2. Cf. Strauss, II, 344.
3. Cf. Renan, *Jésus*, 418-419.
4. Brandt. 105. Cf. Holtzmann, 103.

romaine [1] à l'égard des Juifs. Quant à l'attitude de Pilate envers Jésus, il convient d'observer que, si le procurateur était persuadé que l'accusation des prêtres était fausse, il était libre de ne pas prononcer la condamnation; s'il croyait l'accusation fondée, et s'il jugeait que la prétention messianique était un danger pour l'autorité romaine, il ne pouvait avoir l'idée de remettre Jésus en liberté, puisqu'il se serait vu contraint de l'arrêter le lendemain. L'histoire de Barabbas n'a de signification que dans l'hypothèse d'un jugement rendu par le sanhédrin, et auquel Pilate essaie vainement de soustraire le Sauveur. Or cette hypothèse n'est pas conforme à la tradition primitive et historique, d'après laquelle Jésus a été jugé et condamné par Pilate, sur la dénonciation des prêtres.

La décision de Pilate est suivie d'une scène de dérision [2] que rien ne prépare, et qui présente d'autant plus de garanties à l'historien, qu'elle ne sert pas les intentions du rédacteur. Bien que Marc ne le dise pas, les soldats qui se moquent de Jésus sont des soldats romains. L'on s'explique d'autant moins leur conduite : s'ils sont chargés d'exécuter la sentence de Pilate, ils n'ont pas la faculté d'aggraver selon leur caprice le sort du condamné. S'ils traitent Jésus en roi de comédie, c'est qu'ils y ont été autorisés par les circonstances, et l'on pourrait dire par la teneur de la condamnation. On a depuis longtemps observé que Jésus avait été traité par les soldats romains en roi des saturnales. Plus récemment, on a signalé des faits analogues, et même le cas d'un roi de carnaval qu'on ne se contentait pas de mettre à mort pour la forme, mais en réalité [3]. On a relevé aussi, dans Philon, l'histoire singulière du fou Carabas [4], que la populace d'Alexandrie s'était amusée à traiter en roi, pour se moquer du jeune Agrippa, devenu roi de Judée par la grâce de Caligula, et l'on s'est demandé si Carabas ne serait pas le nom même de Barabbas, nom qui ne serait pas celui d'un individu, mais du personnage qui figurait le roi dans des fêtes analogues aux saturnales romaines et aux Sacées babyloniennes. La conduite des

1. L'analogie d'une telle coutume avec les grâces que l'on accordait à Rome aux esclaves enchaînés, dans la fête des *Lectisternia*, est assez éloignée et ne peut fournir la base d'un argument *a pari*. Cf. Brandt, 101-102.

2. Mc. 16-20 *a*.

3. Wendland, *Hermes*, XXXIII (1898), 175 et suiv.

4. *In Flaccum*, 6.

soldats romains à l'égard de Jésus se comprendrait aisément si Pilate, ayant prononcé la condamnation du Christ, comme d'un vulgaire aventurier, au supplice de la croix, l'avait livré aux soldats pour qu'il fut crucifié « en Barabbas », « en guise de Barabbas », ou « à la place du Barabbas [1] ». Du nom et de la circonstance mal comprise, l'intérêt apologétique aidant, le récit de Marc a pu se déduire, et même la leçon des témoins de Matthieu, qui opposent Jésus Barabbas à Jésus appelé Christ [2], représenterait une autre altération du fait primitif, puisque c'est Jésus lui-même qui aurait été traité en Barabbas [3].

Marc, xv, 16. Et les soldats l'emmenèrent à l'intérieur de la cour, c'est-à-dire (dans) le prétoire, et ils convoquèrent toute la cohorte. 17. Et ils le revêtirent de pourpre et lui mirent une couronne d'épines qu'ils avaient tressée. 18. Et ils se mirent à le saluer, (disant) : « Salut, roi des Juifs ? » 19. Et ils lui frappaient la tête avec un roseau, ils crachaient sur lui, et, s'agenouillant, ils lui rendaient leurs hommages. 20. Et quand ils se furent joués de lui, ils lui enlevèrent la pourpre et le revêtirent de ses propres habits, et ils l'emmenèrent pour le crucifier.

Matth. xxvii, 27. Alors les soldats du gouverneur, prenant avec eux Jésus dans le prétoire, rassemblèrent autour de lui toute la cohorte ; 28. l'ayant déshabillé, ils lui mirent un manteau rouge ; 29. et tressant une couronne avec des épines, ils la lui mirent sur la tête, et un roseau dans sa main droite. Et s'agenouillant devant lui, ils se moquaient de lui, disant : « Salut, roi des Juifs ! » 30. Et crachant sur lui, ils prenaient le roseau et lui donnaient des coups sur la tête. 31. Et quand ils se furent joués de lui, le dépouillant du manteau, ils le revêtirent de ses habits, et ils l'emmenèrent pour (le) crucifier.

1. On peut se représenter ainsi la forme du texte dans la source (après l'énoncé de la condamnation, p. 651, n. 4) : καὶ τὸν Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν [τοῖς στρατιώταις] ἵνα σταυρωθῇ [ἀντὶ τοῦ βαραββᾶ]. Lc. 25 pourrait en être la paraphrase. On pourrait expliquer ainsi la formule Jésus Barabbas, appliquée au Christ par les Juifs en manière de dérision, et entendue par la tradition chrétienne de l'individu à la place duquel Jésus aurait été crucifié (cf. *supr.* p. 646, n. 1 et n. 2).

2. *Supr.* p. 646, n. 2.

3. Cf. Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, 332-341. La date du 25 mars, pour la fête des Sacées, est contestée par Zimmern (*Keilinschriften u. d. A. Test.* [3], 384, n. 4, 427), qui soutient contre Sayce, Meissner, Winckler, que cette fête ne correspond vraisemblablement pas à la fête babylonienne du printemps, mais à une fête de la déesse Ishtar, en juillet.

La flagellation était le préliminaire du crucifiement. Elle a dû être exécutée en public, devant le tribunal de Pilate, par les soldats du procurateur. C'est après avoir flagellé Jésus que ceux-ci le traitent en roi de comédie. De l'endroit, accessible à tous, où se trouvait le tribunal, les soldats emmènent Jésus dans l'intérieur des bâtiments qui leur servaient de caserne [1]. Là ils appellent toute la cohorte : circonstance qui, si elle n'est purement légendaire, n'est explicable que dans l'hypothèse, précédemment indiquée, d'une coutume dont Pilate a tenu compte, et qui intéresse tous les soldats de la cohorte, recrutés dans la même région. Il est invraisemblable que, dans l'intervalle de la flagellation et du crucifiement, il y ait eu place pour un divertissement des soldats, qui n'aurait pas eu d'autre motif que leur bon plaisir, et auquel auraient pris part seulement ceux qui étaient disposés à se moquer d'un condamné juif.

Jésus avait été dépouillé de ses vêtements pour la flagellation. Ce supplice était administré avec des fouets garnis de lanières de cuir, et il n'était pas rare que la victime y succombât. Quand les soldats eurent exécuté cette partie de la sentence, pour s'amuser du prétendu roi des Juifs, ils lui mirent sur les épaules un manteau de pourpre, le manteau qu'ils avaient en réserve pour le roi de leur fête, ou bien, comme le suppose Matthieu, un de leurs manteaux rouges, pour figurer la pourpre royale [2]. En guise de couronne, ils

1. Mc. 16. οἱ δὲ στρατιῶται ἀπήγαγον αὐτὸν ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον (cette explication a l'air d'une glose rédactionnelle; mais ce n'est pas raison pour supposer, avec Brandt, 107, qu'elle aurait été ajoutée d'après Matthieu ; celui-ci a plutôt simplifié les données de Marc; quoi qu'il en soit, cette cour, ou ce prétoire, où il y avait toute une cohorte, serait plutôt dans la tour Antonia que dans le palais d'Hérode) καὶ συνκαλοῦσιν ὅλην τὴν σπεῖραν. La cohorte comprenait six cents hommes; bien que le mot s'emploie parfois pour désigner le tiers de la cohorte (manipule), Marc, en disant : « toute la cohorte », semble exclure cette application restreinte. Mt. 27. τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν εἰς τὸ πραιτώριον συνήγαγον ἐπ' αὐτὸν ὅλην τὴν σπεῖραν.

2. Mc. 17. καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν. Mt. 28. καὶ ἐνδύσαντες (BD, mss. lat.; ℵAL etc., mss. lat. Vg. lisent ἐκδύσαντες. Ss. n'a ni l'un ni l'autre. La leçon de B peut sembler préférable, puisque l'on doit supposer que Jésus est nu; mais Matthieu ne semble pas l'avoir compris ainsi, la correspondance du v. 31 avec le v. 38 invitant à penser que les soldats rendent à Jésus les habits qu'ils lui ont ôtés pour lui mettre le manteau rouge; d'après Mc. 17, 20, il ne semble pas qu'on ait rendu à Jésus aucun de ses vêtements pour lui mettre la pourpre par dessus; Matthieu n'aura pas pensé que le Sauveur avait été déshabillé pour la flagellation) αὐτὸν χλαμύδα κοκκίνην (D, ἱμάτιον πορφυροῦν καὶ χ. κ.; Ss. « un vêtement de pourpre et d'écarlate ») περιέθηκαν αὐτῷ.

entrelacent des branches d'épines flexibles, et lui placent sur la tête ce triste diadème[1]. Bien que cette couronne fût nécessairement douloureuse, elle n'a pas été imaginée pour être un instrument de torture, mais un moyen de dérision. Le rédacteur du premier Évangile a joint à la couronne un roseau en guise de sceptre. Marc ne parle du roseau que pour le mettre dans la main des soldats frappant Jésus. Le Sauveur a-t-il pris ce roseau ? L'a-t-il repris toutes les fois que les soldats jugeaient à propos de le lui faire porter ? Il a subi patiemment les outrages ; mais faut-il encore qu'il s'y soit prêté, qu'il y ait presque participé ? La mention du roseau dans le second Évangile aurait-elle donné au rédacteur du premier l'idée d'employer ce roseau en manière de sceptre royal[2] ? On pouvait, il est vrai, mettre ce roseau entre les mains du Christ sans qu'il le rejetât[3].

Ayant fait du Sauveur une caricature de roi, les soldats lui rendent des honneurs dérisoires : salut royal, génuflexions[4]. Mais il ne s'en tiennent pas à la moquerie, ou plutôt leur mépris se traduit d'une façon plus grossière que la raillerie. Les deux évangélistes parlent de coups donnés avec le roseau sur la tête de Jésus ; ces coups étaient plutôt une marque de dérision qu'un traitement violent ; ils font ressortir par le contraste le ridicule des hommages adressés au roi des Juifs. Marc et Matthieu après lui parlent de crachats ; mais ce trait pourrait bien avoir été ajouté ici, comme plus haut[5], pour l'accomplissement des prophéties, parce que le rédacteur ne comprenait plus la signification primitive de cette scène[6].

1. Mc. 17. καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον. Mt. 29. καὶ πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ.

2. B. Weiss, *E.* 162.

3. Cf. Wellhausen, *Mc.* 138.

4. Mc. 18. καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι αὐτόν· χαῖρε, βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων· 19. καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ καὶ ἐνέπτυον αὐτῷ, καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ. Mt. 29. καί γονυπετήσαντες ἔμπροσθεν αὐτοῦ ἐνέπαιξαν αὐτῷ λέγοντες· χαῖρε, βασιλεῦ (ℵAL, ὁ βασιλεύς) τῶν Ἰουδαίων, 30. καὶ ἐμπτύσαντες εἰς αὐτὸν ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

5. Mc. xiv, 65 ; *supr.* p. 611, n. 1.

6. La rédaction actuelle est en correspondance avec Mc. x, 34 (Mt. xx, 19 ; noter que Lc. xviii, 32, ne se trouve que partiellement accompli dans la passion). Cf. *supr.* p. 613, n. 1.

Avant d'emmener le Christ au Calvaire, les soldats lui ôtent le manteau de pourpre, et probablement aussi la couronne d'épines, non pas peut-être que, tout en se moquant du judaïsme, à l'occasion du roi des Juifs, Pilate n'ait pas voulu, par prudence politique, poursuivre cette dérision dans les rues de Jérusalem [1], mais parce que l'exécution devait se faire dans les formes ordinaires, et que la comédie de royauté ne se poursuivait pas jusqu'à la fin. On finit donc par remettre à Jésus ses propres habits, et on l'emmène hors de la ville pour le crucifier [2].

1. Holtzmann, 104.
2. Mc. 20. καὶ ὅτε ἐνέπαιξαν αὐτῷ, ἐξέδυσαν αὐτὸν τὴν πορφύραν καὶ ἐνέδυσαν αὐτὸν τὰ ἱμάτια αὐτοῦ. καὶ ἐξάγουσιν αὐτὸν ἵνα σταυρώσουσιν αὐτόν. Mt. 31. κ. ὅ. ἐ. ἀ., ἐ. ἀ. τ. χλαμύδα, κ. ἐ. ἀ. τ. ἱ. α., κ. ἀπήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ σταυρῶσαι.

LXXXVI

AU GOLGOTHA

MARC, XV, 21-39. MATTH. XXVII, 32-54. LUC, XXIII, 26-47.

La mort de Jésus fut la grande épreuve pour la foi de ses disciples. Cette foi fut assez puissante pour grandir en une occurrence qui aurait pu la détruire. Mais elle dut plus tard se justifier à ses propres yeux et se défendre contre les objections des Juifs. Elle s'est représenté la mort de Jésus comme il convenait à son propre idéal et au besoin de son apologétique.

MARC, XV, 21. Et ils requirent un passant qui arrivait des champs, Simon de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus, pour qu'il emportât sa croix.

MATTH. XXVII, 32. Et en sortant, ils trouvèrent un homme de Cyrène, appelé Simon : ils le requirent pour qu'il emportât sa croix.

LUC, XXIII, 26. Et comme ils l'emmenaient, ayant pris un certain Simon de Cyrène, qui revenait des champs, ils le chargèrent de la croix, pour la porter derrière Jésus.

A Rome, le supplice de la croix [1] était réservé aux esclaves. On l'appliquait aussi aux condamnés à mort qui n'étaient pas citoyens romains, aux voleurs de grand chemin, aux rebelles. Cette peine était regardée comme la plus infamante. Chez les anciens peuples d'Orient, la croix consistait en un simple poteau. Chez les Romains, elle avait de plus une traverse que l'on attachait horizontalement au sommet du poteau, et sur laquelle on clouait les bras du crucifié. Le poteau dépassait-il la traverse, ou bien celle-ci était-elle ajustée à l'extrémité du poteau ? On ne saurait le dire. Il semble que, dans la croix de Jésus, le sommet du poteau dépassait la traverse, puisqu'on mit une inscription au-dessus de sa tête. Néanmoins cet argu-

1. Sur la croix et le crucifiement, cf. *DB*, I, 528-529 ; *EB*, I, 957-961 ; BRANDT, 179-192.

ment n'est pas décisif, car on conçoit qu'une inscription ait pu être visible au-dessus de la tête de Jésus, même avec une croix en forme de T, car le corps du Sauveur était entraîné par son poids vers la terre, et sa tête pouvait être à un niveau plus bas que ses mains clouées. Une cheville plantée dans le poteau passait entre les jambes des crucifiés et soutenait leur corps. Mais on peut douter que cette cheville ait été placée de façon que les bras n'eussent rien à supporter et se trouvassent étendus tout droits le long de la traverse.

On ignore si Jésus fut chargé des deux morceaux de sa croix, mais il fut au moins chargé du poteau [1]. La flagellation avait épuisé ses forces. Comme il succombait sous un fardeau trop pesant pour lui, les soldats prirent un passant, qui arrivait de la campagne, et l'obligèrent à porter la croix. La tradition à conservé le nom de cet homme : c'était un juif de Cyrène, appelé Simon [2]. Ses deux fils, Alexandre et Rufus, étaient connus de la communauté chrétienne pour laquelle fut rédigée cette notice, peut-être vivaient-ils encore lorsque ce passage du second Évangile fut écrit. Il est donc tout à fait vraisemblable qu'ils embrassèrent la foi de Jésus, peut être après leur père lui-même; toutefois, leurs noms étant des plus communs, il n'y a pas lieu de les identifier avec l'Alexandre des Actes, ou celui des Épîtres à Timothée, et le Rufus de l'Épître aux Romains [3]. L'indication qui les concerne paraît surajoutée dans Marc; elle a été omise par Matthieu [4] et par Luc [5], comme dépourvue d'intérêt pour leurs lecteurs.

Rien ne prouve que Simon demeurât à Jérusalem. Il pouvait y être venu seul ou avec sa famille, pour la fête de pâque. Les soldats le mettent à réquisition comme il entrait en ville, arrivant de la campagne. On ne dit pas qu'il vînt de travailler dans un champ. Cette circonstance, alléguée souvent pour démontrer que le Sauveur

1. « Patibulum ». Cf. Brandt, 172, n. 1.

2. Mc. 21. καὶ ἀγγαρεύουσιν (cf. Mt. v, 41 ; I, 587, n. 5) παράγοντά τινα Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ'ἀγροῦ, τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου, ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρὸν αὐτοῦ.

3. Act. xix, 33 ; I Tim. i, 20 ; II Tim. iv, 14 ; Rom. xvi, 13.

4. V. 32. ἐξερχόμενοι δὲ εὗρον ἄνθρωπον Κυρηναῖον (D, mss. lat. ajoutent εἰς ἀπάντησιν αὐτοῦ) ὀνόματι Σίμωνα· τοῦτον ἠγγάρευσαν ἵνα ἄρῃ τὸν σταυρόν αὐτοῦ.

5. V. 26. καὶ ὡς ἀπήγαγον αὐτόν (ces mots correspondent à Mc. 20 *b*, *supr.* p. 657, n. 2), ἐπιλαβόμενοι Σίμωνά τινα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ'ἀγροῦ (d'après Mc. 21) ἐπέθηκαν αὐτῷ τὸν σταυρὸν φέρειν ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ (cf. ix, 23 ; xiv, 27).

a été crucifié un jour ordinaire, et non le jour de la pâque, n'est pas indiquée dans les textes évangéliques. L'heure de la rencontre n'invite pas autrement à voir en Simon un paysan revenant de son travail. On lit dans la finale de Marc, à propos des disciples d'Emmaüs, qu'ils allaient « à la campagne [1] » ; or ces disciples n'allaient pas travailler aux champs ; ils sortaient simplement de la ville. Les soldats romains prirent cet étranger, parce qu'ils ne voulaient pas porter eux-mêmes l'instrument de supplice, et qu'ils n'osaient peut-être pas réquisitionner un habitant de Jérusalem [2].

Luc, xxiii, 27. Et il y avait à sa suite une grande multitude de peuple et de femmes qui se lamentaient et le pleuraient. 28. Et se retournant vers elles, Jésus dit : « Filles de Jérusalem, ne pleurez pas sur moi, mais pleurez sur vous et sur vos enfants. 29. Car voici venir des jours où l'on dira : « Heureuses les stériles, les entrailles qui n'ont point enfanté, et les mamelles qui n'ont pas nourri ! 30. Alors on en viendra à dire aux montagnes : « Tombez sur nous ! » et aux collines : « Couvrez-nous ! » 31. Car si l'on traite ainsi le bois vert, qu'arrivera-t-il du sec ? »

Les deux premiers Évangiles ne disent pas que la foule ait suivi Jésus et les soldats qui devaient le crucifier. On conçoit néanmoins que beaucoup de personnes, mues par des sentiments divers, se soient jointes au cortège pour être témoins de l'exécution. Luc parle d'une grande foule de peuple, et spécialement de femmes qui se lamentaient sur le sort de Jésus [3]. Ce n'est point le groupe de pieuses femmes dont on dira plus loin qu'elles accompagnaient le Sauveur depuis le temps de sa prédication galiléenne, mais des femmes de Jérusalem, qu'on doit supposer en assez grand nombre et témoignant publiquement leur douleur. D'après la tradition rabbinique [4], les femmes de la haute société hiérosolymitaine avaient coutume de préparer pour les condamnés à mort un breuvage assoupissant qu'elles apportaient elles-mêmes. Selon Marc [5], ce breuvage aurait été, en effet, présenté à Jésus, mais par les exécuteurs.

1. Mc. xvi, 12. πορευομένοις εἰς ἀγρόν. Mc. xiii, 16, ὁ εἰς τὸν ἀγρόν, où « le champ » (avec l'article) s'oppose à « la maison », n'est point parallèle à xv, 21, où la campagne s'oppose à la ville. Cf. Brandt. 170.

2. Holtzmann, 104.

3. V. 27. ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν (D, Ss. Sc. γυναῖκες) αἳ ἐκόπτοντο καὶ ἐθρήνουν αὐτόν.

4. Cf. Brandt, 177.

5. V. 23.

Luc parle de tout autre chose. On dirait que les habitants de Jérusalem pleurent d'avance la mort du Christ. La perspective n'est pas la même que dans Marc et dans Matthieu. Mais Luc s'est rappelé le passage suivant de Zacharie [1], qu'il lisait probablement dans le grec, et qu'il interprétait comme une prophétie messianique : « Je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de bienveillance et de pitié, et *ils me regarderont après leurs insultes*, et ils lui feront un deuil comme à un être aimé, et ils auront du chagrin comme pour un premier-né. En ce jour-là, *le deuil sera grand dans Jérusalem*, comme le deuil du champ de grenadiers, dans la plaine de l'exterminé. Et le pays sera en deuil, familles par familles : la famille de David à part, *avec ses femmes* à part..., toutes les autres familles, chacune à part, *avec leurs femmes* à part. » Luc s'abstiendra plus loin de faire insulter Jésus par les passants. Les magistrats seulement et les soldats se moqueront de lui ; mais le peuple *regardera* [2], et, quand Jésus aura expiré, tous les assistants s'en retourneront en se frappant la poitrine [3]. Il paraît impossible de contester l'influence de la prophétie de Zacharie sur le récit de la passion dans le troisième Évangile.

Les paroles que Jésus adresse aux femmes sont dans le style des prophètes. Isaïe [4] appelle « filles de Sion » les femmes de Jérusalem. Les mots : « Heureuses les stériles », correspondent, pour le sens, à ce qui a été dit dans le discours sur la fin du monde : « Malheur à celles qui seront enceintes ou nourrices en ces jours-là [5] ! » peut-être avec une autre réminiscence d'Isaïe [6], affectant uniquement la forme du discours. L'apostrophe aux montagnes est prise d'Osée [7]. L'antithèse du bois vert et du bois sec se trouve dans Ézéchiel [8]

1. xii, 10 (LXX). καὶ ἐκχεῶ ἐπὶ τὸν οἶκον Δαυεὶδ καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Ἱερουσαλὴμ πνεῦμα χάριτος καὶ οἰκτιρμοῦ· καὶ ἐπιβλέψονται πρός με ἀνθ'ὧν κατωρχήσαντο, καὶ κόψονται ἐπ'αὐτὸν κοπετὸν ὡς ἐπ'ἀγαπητῷ, καὶ ὀδυνηθήσονται ὀδύνην ὡς ἐπὶ τῷ πρωτοτόκῳ. 11. ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ μεγαλυνθήσεται ὁ κοπετὸς ἐν Ἱερουσαλὴμ.... 12. καὶ κόψεται ἡ γῆ κατὰ φυλὰς φυλάς· φυλὴ οἴκου Δαυεὶδ καθ'ἑαυτήν, καὶ αἱ γυναῖκες αὐτῶν καθ'ἑαυτάς, κτλ.

2. V. 35. καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν.

3. V. 48 ; *infr.* pp. 688-689, 695.

4. iii, 16.

5. Lc. xxi, 23 ; *supr.* p. 418.

6. liv, 1.

7. x, 8 (Cf. Ap. vi, 16).

8. xx, 47. Dans Lc. 29, Ss. a lu « vous direz », ἐρεῖτε, au lieu de ἐροῦσιν ; de même, v. 30, ἄρξεσθε, au lieu de ἄρξονται ; et au v. 31 : « que feront-ils du sec ? »

et a pu être amenée par la mention d'arbres dans le texte grec de Zacharie.

La vérité de ce tableau si touchant n'est pas celle de l'histoire. Toute la population de Jérusalem ne suivait pas Jésus avec une curiosité bienveillante et attendrie ; sans doute plusieurs femmes ont pleuré, mais Jésus n'a pas fait de discours sur le chemin du Calvaire. Ses forces le lui auraient-elles permis, et les soldats lui auraient-ils accordé la faculté de s'arrêter ? C'est le fait même qui signifie ce que Luc a voulu exprimer. Il s'en va, le Sauveur aimant et secourable ; il va mourir, selon ce qui était écrit de lui ; mais malheur à toi, Jérusalem, malheur à tes enfants, car le sang qui va être versé retombera sur toi ! Ce que le rédacteur du premier Évangile a fait déclarer à sa façon par les Juifs [1], Luc le fait proclamer par Jésus lui-même. Ni les Juifs ni Jésus n'ont prononcé les paroles qui leur sont attribuées : c'est la leçon des choses, placée dans la bouche des acteurs pour qu'elle soit plus expressive.

Marc, xv, 22. Et ils le conduisirent au lieu Golgotha, ce qui signifie lieu du Calvaire. 23. Et ils lui donnèrent du vin mêlé de myrrhe, et il n'en prit pas. 24. Et ils le crucifièrent. Et ils se partagèrent ses vêtements, tirant au sort ce que chacun en aurait. 25. Et il était la troisième heure quand ils le crucifièrent.

Matth. xxvii, 33. Et arrivés au lieu dit Golgotha, ce qui veut dire lieu du Calvaire, 34. ils lui donnèrent à boire du vin mêlé de fiel ; et en ayant goûté, il ne voulut pas boire. 35. Et l'ayant crucifié, ils se partagèrent ses vêtements, les tirant au sort. 36. Et s'étant assis là, ils le gardaient.

Luc, xxiii, 32. Et l'on emmenait aussi deux autres malfaiteurs pour être exécutés avec lui. 33. Et quand ils furent venus au lieu appelé Calvaire, ils les crucifièrent-là, lui et les malfaiteurs, l'un à (sa) droite, et l'autre à (sa) gauche. 34. Et Jésus dit : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Et se partageant ses vêtements, ils (les) tirèrent au sort.

Conformément à la Loi, le crucifiement de Jésus se fit hors de la ville, en un lieu appelé Golgotha, c'est-à-dire « crâne [2] ». Les

1. Mt. 25 ; *supr.* p. 649, n. 7.

2. Mc. 22. καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος. L'interprétation doit être du rédacteur. Mt. 37. καὶ ἐλθόντες εἰς τόπον λεγόμενον Γολγοθᾶ, ὅ ἐστιν κρανίου τόπος λεγόμενος. Hébreu גלגלת, araméen גלגלתא.

Romains faisaient ces sortes d'exécutions au bord des grandes routes, et le Golgotha se trouvait en effet près d'un chemin. Il est très invraisemblable que le nom ait été emprunté à la destination de l'endroit, car il n'y avait sans doute pas de place fixe où l'on dût exécuter tous les condamnés. On peut croire que le Golgotha était un tertre ou un rocher dénudé, qui avait l'apparence d'un crâne chauve[1]. Il se trouvait au nord-ouest de la ville. « Il n'y a pas de raison décisive pour placer le Golgotha à l'endroit précis où, depuis Constantin, la chrétienté tout entière l'a vénéré. Mais il n'y a pas non plus d'objection capitale qui oblige de troubler à cet égard les souvenirs chrétiens[2]. »

Sur le lieu de l'exécution, l'on présenta à Jésus le vin aromatisé dont il a été question plus haut[3]. Certains commentateurs observent que la myrrhe dans le vin ne fait que l'adoucir, et perd ses propriétés narcotiques. Marc a pu parler de vin mêlé de myrrhe, parce que les Romains connaissaient ce genre de préparation[4]. Quoi qu'il en soit de la myrrhe et de son efficacité, une certaine quantité de vin généreux suffisait pour jeter un homme épuisé dans un état de torpeur à moitié inconsciente. Jésus refuse ce soulagement ; il ne craint pas la douleur ni la mort, et il veut éprouver jusqu'au bout l'amertume de son sacrifice.

Le rédacteur du premier Évangile, qui avait en pensée le passage du psaume[5] : « Ils m'ont donné du fiel pour nourriture, et, dans ma soif, ils m'ont abreuvé de vinaigre », a remplacé la myrrhe par du fiel, et expliqué le refus de Jésus par le dégoût que lui inspira, quand

1. Comparer « Chaumont ». Il suffit de rappeler ici la légende d'après laquelle Adam, ou son *crâne*, aurait été enterré sur le Calvaire, d'aucuns disent par Melchisédech (Tertullien, Origène, etc.) Cf. Maldonat, I, 613.

2. Renan, *Jésus*, 429. Des hypothèses très diverses ont été émises touchant l'emplacement réel du Calvaire. Il est certain que l'endroit n'était pas dans l'enceinte de la ville, et la principale objection contre le site traditionnel résulte précisément de ce qu'il est à l'intérieur des murs ; mais les fouilles semblent avoir établi avec une certitude suffisante qu'il se trouvait en dehors au temps de Jésus ; il n'est recommandé d'ailleurs par aucun témoignage antérieur à l'époque de Constantin. Cf. *DB*. II, 226-227 ; *EB*. II, 1752-1753.

3. V. 23 . καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν.

4. « Vinum murrhinum. » Cf. Holtzmann, 180 ; Brandt, 178.

5. lxix, 22 (LXX). καὶ ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν, καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος.

il l'eut goûtée, la boisson qu'on lui offrait [1]. Beaucoup de manuscrits remplacent même ici le vin par le vinaigre [2], sans doute pour se rapprocher davantage encore du texte prophétique. Cependant, comme on parlera plus loin [3] de vinaigre, il est beaucoup plus probable que l'évangéliste s'était contenté d'introduire le fiel en cet endroit. La précision plus grande de Matthieu s'explique par l'influence de la prophétie.

Luc a omis entièrement l'incident, et il est permis de se demander si la source de Marc en faisait mention; ce pourrait être, déjà dans le second Évangile, un doublet du vinaigre, un trait ou l'on voulait montrer l'accomplissement des prédictions anciennes [4]. Il semble que, dans la source, la mention du crucifiement suivait l'arrivée au Golgotha [5], et que ce qui est dit plus loin de l'inscription [6] s'y rattachait immédiatement.

Pour le crucifiement [7], on commençait d'ordinaire par planter la croix, qui n'était pas très haute ; puis on hissait le supplicié, dont on clouait les mains et les pieds. Il est probable que les pieds n'étaient pas cloués l'un sur l'autre, mais l'un près de l'autre, au poteau de la croix, et non à un support. On dépouillait les crucifiés de tous leurs vêtements. Le linge autour des reins est attesté par l'Évangile de Nicodème, autorité nulle, et qui se fonde probablement sur les représentations figurées, où l'on ne conçoit même pas que ce linge ait pu manquer [8]. Saint Athanase, saint Ambroise, saint Augustin pensent que le Christ a été dépouillé de tout vêtement. Comme le supplice de la croix n'a été aboli que par Constantin,

1. V. 34. ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον· καὶ γευσάμενος οὐκ ἠθέλησεν πιεῖν. « Il ne pouvait être question de nourriture dans le crucifiement, comme dans le psaume (p. 663, n. 5); c'est pourquoi Matthieu met le fiel dans le breuvage. » Strauss, II, 353.

2. AN etc. quelques mss. lat. lisent ὄξος au lieu de οἶνον.

3. V. 48; *infr.* p. 683, n. 5.

4. Le refus de Jésus pourrait être en rapport avec Ps. lxix, 11. καὶ συνέκαμψα ἐν νηστίᾳ τὴν ψυχήν μου. J. Weiss, *AE*. 335.

5. J. Weiss, *AE*. 334, relève avec raison l'emploi des passés dans Mc. 23, entre les présents du v. 22 (p. 662, n. 2) et du v. 24. καὶ σταυροῦσιν αὐτόν.

6. Mc. 26.

7. Cf. *supr.* p. 658, n. 1.

8. Ce peut être pour un motif analogue que la cheville qui était placée entre les jambes du crucifié a été changée, dans les représentations figurées, en un support placé sous les pieds de Jésus.

l'opinion du premier de ces Pères [1] doit être fondée sur une connaissance réelle de l'usage, et non seulement sur la comparaison qui a été souvent faite entre le Christ en croix et Adam au paradis terrestre [2].

Les vêtements du supplicié appartenaient aux exécuteurs. C'est pourquoi les soldats, ayant cloué Jésus à la croix, partagent ses habits en les tirant au sort [3]. Jean insiste [4] sur ce détail, disant que les habits, ont été partagés à l'amiable, et la robe seule tirée au sort. Mais cette distinction a été occasionnée par le passage du psaume [5], que Jean lui-même cite à ce propos : « Ils se sont partagé mes habits, et ils ont tiré mon vêtement au sort. » Plusieurs témoins [6] ont aussi ce verset dans Matthieu, où il est introduit par la formule ordinaire : « Pour que fût accompli ce qui a été dit par le prophète [7]. » Le témoignage des manuscrits ne garantit pas suffisamment l'authenticité de ce passage dans le premier Évangile, et l'on admet volontiers qu'il a été interpolé d'après Jean. L'hypothèse d'une omission accidentelle [8] ne paraît cependant pas devoir être écartée tout à fait. Il est surprenant que l'évangéliste n'ait pas connu ou trouvé un rapprochement si facile, et qui est si bien dans son goût. Pouvait-il l'ignorer, lorsque déjà Marc paraît y avoir pensé? C'est incontestablement comme détail réalisant une prophétie, non comme tradition simplement historique, que ce trait a été relevé dans le second Évangile, et, s'il a été signalé dans la source de Marc [9], c'était à cause de la prophétie, l'incident ne méritant pas d'être rapporté pour lui-même.

Marc indique le moment de la journée où eut lieu le crucifiement.

1. *De cruce et pas.* 20.
2. Cf. Schanz, *Mt.* 547.
3. V. 24. καὶ διαμερίζονται τὰ ἱμάτια αὐτοῦ, βάλλοντες κλῆρον ἐπ'αὐτὰ τίς τί ἄρῃ. Mt. 35. σταυρώσαντες δὲ αὐτὸν (cf. Mc. 24, p. 664, n. 5) διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βαλόντες κλῆρον. Lc. 34. διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρον.
4. xix, 23-24 ; *QÉ.* 875-877.
5. xxii, 19. διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς, καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον.
6. ΔΦ, min, 1, mss. lat. Vg.
7. ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου. Cf. i, 22; ii, 15, etc. La formule d'introduction n'est pas la même dans Jn. xix, 24.
8. Par homéoteleuton (sur le mot κλῆρον). Blass, 105.
9. Noter l'emploi du présent διαμερίζονται, et cf. *supr.* p. 664, n. 5.

C'était, dit-il, vers la troisième heure [1], c'est-à-dire neuf heures du matin. Le rédacteur partage le jour et la nuit en quatre parties, désignant chacune d'elles par son point de départ : le matin comprend les trois premières heures du jour ; la troisième heure peut s'entendre du temps compris entre neuf heures du matin et midi. Ni Matthieu ni Luc n'ont reproduit cette indication, bien qu'ils se conforment, pour la suite du récit, aux données chronologiques de Marc. Peut-être ont-ils trouvé que le crucifiement n'avait pu avoir lieu dès la troisième heure, ou bien ils auront jugé cette précision inutile. Luc a pu, d'ailleurs, l'omettre, en se conformant à la source de Marc, vu que cette donnée appartient, selon toute vraisemblance, à la rédaction schématique du second Évangile [2].

Marc, xv, 26. Et l'inscription (portant le sujet) de sa condamnation était rédigée (en ces termes) : « Le roi des Juifs. »

Matth. xxvii, 37. Et au-dessus de sa tête, il placèrent en écrit (le sujet de) sa condamnation : « Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs. »

Luc, xxiii, 38. Et il y avait aussi une inscription au-dessus de lui : « Celui-ci est le roi des Juifs. »

Après la mention de l'heure, vient celle de l'inscription qu'on mit au haut de la croix, et qui marquait le sujet de la condamnation. Selon Marc [3], on y lisait ces mots : « Le roi des Juifs » ; selon Matthieu [4] : « C'est Jésus, le roi des Juifs » ; selon Luc [5] : « C'est le roi des Juifs » ; selon Jean [6] : « Jésus de Nazareth, le roi des Juifs ». Rien ne prouve que le texte le plus long soit le plus exact. La formule de Marc, en deux mots expressifs, reproduit sans doute la teneur réelle de cette inscription. Les autres évangélistes l'ont développée afin d'avoir une phrase complète et plus intelligible pour leurs lecteurs [7]. Cet écriteau avait été rédigé conformément à

1. V. 25. ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν. Noter l'emploi de l'aoriste, et la reprise du crucifiement (p. 664, n. 5).

2. Il n'est pas du tout nécessaire, pour accorder Mc. 25 avec Jn. xix, 14, d'admettre une confusion sur la lettre-chiffre, que Marc aurait lue Γ au lieu de F. Cf. *QÉ*. 869.

3. V. 26. καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

4. V. 37. καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην· οὗτός ἐστιν (Ss. omet o. ἐ.) Ἰησοῦς, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

5. V. 38. ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ'αὐτῷ· ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος.

6. xix, 19 ; *QÉ*. 873.

7. Cf. Brandt, 201-203.

l'usage romain. Il est probable que Jésus l'avait porté à son cou pendant le trajet du prétoire au Calvaire, ou bien qu'on l'avait porté devant lui. Marc ne semble pas considérer l'inscription comme parculièrement injurieuse à l'égard du supplicié ; il y voit ce qu'elle était en effet, un détail légal de l'exécution. Pilate, ayant condamné Jésus comme prétendant à la royauté d'Israël, rédige en conséquence l'écriteau d'infamie. S'il lui est venu en pensée que sa formule avait quelque chose de blessant pour les Juifs, et que, sans aggraver le sort de leur victime, elle jetait sur eux le ridicule, cette considération n'était pas pour l'arrêter. On peut se demander si le rédacteur du premier Évangile a compris le caractère officiel de l'inscription, car il semble y voir un caprice des soldats [1].

Marc ne dit pas que l'écriteau avait été mis en haut de la croix, sans doute parce que ses lecteurs devaient naturellement le supposer. Toutefois, cette circonstance devait être bien connue dans la tradition, et relevée peut-être dans la source de Marc, puisque Matthieu et Luc s'accordent pour la signaler. Le troisième Évangile place décidément l'inscription parmi les marques de mépris qui furent prodiguées au Sauveur dans sa passion [2]. Cependant elle n'avait pas été rédigée en vue d'ajouter le ridicule au supplice de Jésus ; mais Luc ne dit pas d'où venait l'inscription [3], et il ne semble pas croire que Pilate en soit responsable.

Marc, xv, 27. Et ils crucifièrent avec lui deux voleurs, l'un à sa droite, et l'autre à sa gauche. 29. Et les passants l'injuriaient en branlant la tête et disant : « Hé ! (toi) qui voulais détruire le temple, et le rebâtir en trois jours, sauve-toi toi-même, descendant

Matth. xxvii, 38. Alors on crucifia avec lui deux voleurs, l'un à (sa) droite, et l'autre à (sa) gauche. 39. Et les passants l'insultaient en branlant la tête 40. et disant : « Toi qui voulais détruire le temple, et le rebâtir en trois jours, sauve-toi toi-même, si tu es le

Luc, xxiii, 35. Et le peuple était là qui regardait. Et les magistrats se riaient de lui, disant : « Il en a sauvé d'autres ; qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ élu de Dieu ! » 36. Et les soldats aussi s'approchèrent pour se moquer de lui, lui présentant du vinaigre

1. Cf. vv. 36-37.
2. Cf. vv. 36-38.
3. ℵAD etc. plusieurs mss. lat. Vg. lisent à la fin du v. 38 : γράμμασιν ἑλληνικοῖς ῥωμαϊκοῖς ἑβραϊκοῖς, probablement d'après Jn. xix, 20.

de la croix! » 31. De même les chefs des prêtres, avec les scribes, se moquaient de lui entre eux, disant : « Il en a sauvé d'autres; il ne peut pas se sauver lui-même. 32. Que le Christ, le roi d'Israël, descende maintenant de la croix, pour que nous (le) voyions et que nous croyions! »

Fils de Dieu, et descends de la croix! » 41. De même, les chefs des prêtres, se moquant avec les scribes et les anciens, disaient : 42. « Il en a sauvé d'autres; il ne peut pas se sauver lui-même! Il est le roi d'Israël : qu'il descende maintenant de la croix, et nous croirons en lui. 43. Il a mis sa confiance en Dieu : qu'il (Dieu) le délivre maintenant, s'il l'aime. Car il a dit qu'il était le Fils de Dieu. »

37. et disant : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même. »

La relation du premier Évangile, comparée à celle de Marc, est quelque peu incohérente. Les soldats crucifient Jésus, se partagent ses vêtements, puis s'assiéent pour le garder [1]; ils mettent une inscription au-dessus de sa tête; puis ils crucifient deux voleurs [2]. Il est évident que les soldats n'ont pu s'asseoir et partager les vêtements des suppliciés qu'après avoir dressé les trois croix, et cloué dessus les condamnés. Les deux voleurs avaient dû être amenés avec Jésus, comme l'a dit d'abord Luc [3], en coordonnant les indications de Marc [4]. La société de ces misérables est une honte ajoutée au supplice du Sauveur. Mais on ne saurait dire qu'il y ait eu là une intention malveillante des exécuteurs. Ces deux hommes, dont la

1. V. 35 (cf. p. 665, n. 2). 36. καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ.

2. V. 37 (cf. p. 666, n. 4). 38. τότε σταυροῦνται σὺν αὐτῷ δύο λησταί, εἷς ἐκ δεξιῶν καὶ εἷς ἐξ εὐωνύμων.

3. V. 32 (coordonné au v. 26, *supr.* p. 659, n. 5). ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι (Ss. omet ἕ., et lit : « Et allaient avec lui deux malfaiteurs », etc.) δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι. 33. καὶ ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον (cf. *supr.* p. 662, n. 2), ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν.

4. Vv. 22 (p. 662, n. 2), 24 *a* (p. 664, n. 5). 27. καὶ σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο ληστάς, ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ.

légende a pensé trouver les noms [1], n'ont pas été mis à mort à cause de Jésus : ils devaient être crucifiés ce jour-là. Mais peut-être aussi figuraient-ils comme les acolytes du Barabbas, du roi immolé [2].

Le texte commun [3] de Marc présente en cet endroit un verset qui manque dans les plus anciens témoins [4] : « Et fut accomplie l'Écriture qui dit : « Et il a été mis avec les méchants [5]. » La citation est d'Isaïe [6], et il est fort probable que Marc en faisait déjà l'application au Sauveur crucifié entre deux larrons. Mais, comme cet évangéliste s'abstient ordinairement d'introduire dans son récit les rapprochements de ce genre, et qu'on ne voit pas pourquoi le passage aurait été supprimé dans les plus anciens manuscrits, il est à croire que le verset a été interpolé d'après Luc [7]. Les évangélistes, qui ont en pensée le texte d'Isaïe, regardent le voisinage des deux voleurs et l'assimilation de Jésus à ces misérables comme une ignominie, à laquelle viennent se joindre les insultes des passants, des prêtres, et celles des deux larrons [8].

La mention des passants donne à supposer que le Golgotha se trouvait près d'un chemin fréquenté. Ces gens reprochent à Jésus la parole qu'on a déjà trouvée dans la bouche des témoins chez le grand-prêtre [9]. Marc et Matthieu, qui sont seuls à parler des insultes faites à Jésus par les gens du peuple, disent que les passants branlaient la tête en signe de dérision. Il doit y avoir dans ce trait une réminiscence du psaume XXII [10]. On rit de ce Messie qui voulait

1. Dysmas et Gestas (*Acta Pilati*), ou bien Zoatham et Kamma (ms. c.). Titus et Dumachus (*Év. ar. de l'enfance*). Sur ces noms fictifs. cf. Clermont-Ganneau, *Revue critique*, 1883, II, 146-147, 196.

2. Cf. *supr.* p. 653.

3. EF, etc. mss. lat. Vg.

4. ℵABCD, ms. *k*, Ss. etc.

5. Mc. 28.

6. LIII, 12.

7. XXII, 37, *supr.* p. 555.

8. Brandt, 215, n'ose pas affirmer que le trait même ait été suggéré par Is. LIII, 12 ; Strauss, II, 358, penche pour la négative.

9. Mc. 29. καὶ οἱ παραπορευόμενοι ἐβλασφήμουν αὐτόν κινοῦντες τὰς κεφαλὰς αὐτῶν καὶ λέγοντες· οὐὰ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν ἐν (AD etc. omettent ἐν) τρισὶν ἡμέραις (ℵAC etc. placent οἰκοδομῶν après ἡμέραις), 30. σῶσον σεαυτὸν καταβὰς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ. Mt. 39. οἱ δὲ παραπ. ἐ. α. κ. τ. κ. α. 40. κ. λέγοντες ὁ καταλύων τ. ν. καὶ ἐν τ. ἡ. οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν· εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (référence à XXVI, 64 *supr.* pp. 603-604), κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

10. V. 8 (LXX). πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν. Cf. Ps. CIX, 25.

détruire le temple, pour le rebâtir en trois jours, et qui se laisse crucifier comme un malfaiteur vulgaire : s'il est le Fils de Dieu, qu'il le montre en se dérobant au supplice !

Les prêtres et les scribes, auxquels Matthieu joint les anciens, comme si la majeure partie du sanhédrin s'était transportée au Golgotha, s'enferment dans une sorte de dignité méprisante, et ne parlent pas à Jésus ; mais ils se moquent de lui entre eux : « Ce sauveur, disent-ils, ne peut se sauver lui-même [1]. » Ils ne font pas allusion aux miracles de Jésus, comme s'ils n'en contestaient pas entièrement la réalité, mais ils parlent de ses prétentions messianiques, entendues comme œuvre de salut universel, ainsi qu'il résulte de l'ensemble du discours. « Celui qui en a sauvé d'autres » est « le Christ, le roi d'Israël » ; il a prétendu sauver le monde en se donnant pour le Messie. Le moment est bon pour prouver qu'il est ce qu'il a dit : si on le voit se détacher lui-même de la croix, on pourra croire en lui. Et les prêtres se regardent avec le ricanement sinistre de la haine satisfaite : on l'a cloué solidement ; il ne descendra pas de son gibet.

Le premier Évangile ajoute au discours des prêtres un verset du psaume XXII [2], dont il s'abstient naturellement d'indiquer la provenance, puisque les prêtres ne pouvaient pas dire qu'ils accomplissaient une prophétie. La citation du psaume est complétée par la réflexion : « Car il disait : Je suis le Fils de Dieu », où l'on doit voir, ce semble, une réminiscence du livre de la Sagesse [3]. On croira difficilement que les prêtres se soient ainsi moqués de Dieu, en même temps que de leur victime, et qu'ils se soient approprié des paroles attribuées par le psalmiste aux impies. Mais l'évangéliste se fait l'interprète de leurs sentiments, et, pour montrer que les

1. Mc. 31. ὁμοίως καὶ οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες πρὸς ἀλλήλους μετὰ τῶν γραμματέων ἔλεγον· ἄλλους ἔσωσεν, ἑαυτὸν οὐ δύναται σῶσαι· ὁ Χριστὸς ὁ βασιλεὺς Ἰσραὴλ καταβάτω νῦν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύσωμεν. Paraphrase du v. 30. Mt. 41. ὁμοίως οἱ ἀρχιερεῖς ἐμπαίζοντες μετὰ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων (D, Ss. « les pharisiens ») ἔλεγον· 42. ἄ. ἔ., ἑ. ο. δ. σῶσαι· βασιλεὺς Ἰσραήλ ἐστιν, καταβάτω ν. ἀ. τ. σ. καὶ πιστεύσομεν ἐπ' αὐτόν.

2. V. 9. (LXX). ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν· σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν. Mt. 43. πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός (nouvelle référence à xxvi, 64).

3. ii, 13, 18.

membres du sanhédrin sont les impies désignés par la prophétie, il leur fait tenir le même langage.

Pour peu qu'on se donne la peine de réfléchir sur les circonstances de la passion, l'on comprendra que les paroles des passants et des prêtres n'ont pu être rapportées qu'en substance, et que la forme des discours appartient nécessairement aux évangélistes. Mais il y a lieu de faire une différence entre les paroles qui sont attribuées au peuple, et celles qui sont attribuées aux prêtres. Ces derniers ne font que reprendre le thème du discours précédent, ils le développent conformément à l'idée que les premiers chrétiens se faisaient du « Sauveur » et de la « foi » en lui, non à celle qu'ils pouvaient avoir de Jésus d'après sa prédication ; leur discours se présente comme un travail de réflexion sur celui du peuple et sur le titre de la croix ; leur intervention collective en pareil lieu est de toute invraisemblance ; elle vient en surcharge par rapport à ce qui est dit du peuple, et elle a été visiblement conçue par le même rédacteur que le procès devant Caïphe [1].

Marc, xv, 32. Et ceux qui avaient été crucifiés avec lui l'insultaient aussi.

Matth. xxvii, 44. Et les mêmes insultes lui étaient aussi adressées par les voleurs qui étaient crucifiés avec lui.

Luc, xxiii, 39. Et l'un des malfaiteurs crucifiés l'injuriait : « N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même et nous aussi ! » 40. Et l'autre, prenant la parole (et) le réprimandant, dit : « Tu ne crains donc pas Dieu, toi qui subis le même supplice. 41. Quant à nous, c'est justice, car nous recevons le châtiment que nous avons mérité. Mais lui n'a rien fait de mal. » 42. Et il dit : « Jésus, souviens-toi de moi, quand tu seras venu dans ta royauté. » 43. Et il lui dit : « Je te (le) dis en vérité, aujourd'hui tu seras avec moi dans le paradis. »

Marc conclut en disant que les voleurs insultaient aussi Jésus [2]. Le premier Évangile dit de plus que leurs propos injurieux étaient

1. Cf. Wellhausen, *Mc.* 139. J. Weiss, *AE.* 336, regarde, au contraire, les vv. 31-32 *a* comme primitifs, et allègue contre les vv. 29-30 l'indétermination du sujet (cf. p. 669, n. 9). Mais ne doit-on pas s'attendre à trouver au Golgotha des « passants » plutôt que tous les sanhédristes ? Pour la surcharge, noter la reprise ὁμοίως καὶ, v. 31 (p. 670, n. 1).

2. V. 33 *b*. καὶ οἱ συνεσταυρωμένοι σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν. Cf. Ps. xxii, 7. ἐγὼ δέ εἰμι... ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδένημα λαοῦ.

les mêmes que ceux des prêtres et des passants [1]. Les deux évangélistes ne font pas de distinction entre les voleurs, et ils ne parlent pas du bon larron. Cette omission n'est guère explicable, principalement de la part de Marc, que si celui-ci, et après lui le rédacteur du premier Évangile ont ignoré les détails racontés par Luc [2].

Dès le départ pour le Golgotha, le troisième Évangile mentionne la présence des deux malfaiteurs qui doivent être crucifiés avec Jésus. Il n'est pas question du vin aromatisé qu'on offrit aux condamnés avant l'exécution. Le Calvaire est désigné par son nom grec, et le nom araméen, Golgotha, n'est pas indiqué [3]. Avant de raconter le partage des vêtements, l'évangéliste rapporte une prière de Jésus pour ses bourreaux, ou plutôt pour tous ceux qui ont contribué à sa mort; car ils ne s'agit pas seulement des soldats, simples exécuteurs, dont la responsabilité est à peine en cause. « Père, dit Jésus, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font [4]. » Luc a évité de dire que les soldats ont crucifié Jésus; il semble donc vouloir les excuser autant que Pilate, puisqu'il ne parle pas d'eux. La prière du Sauveur se rapporte aux Juifs, tant au peuple qu'à ses chefs, qui semblent être, dans le récit évangélique, les auteurs du crucifiement [5].

L'authenticité de ce verset n'est pas tout à fait certaine. Quelques anciens témoins, orientaux et occidentaux [6], ne l'ont pas. On a

1. V. 44. τὸ δὲ αὐτὸ (par cette addition Matthieu rattache aux injures des prêtres celles des voleurs, qui, dans Marc font plutôt suite à celles du peuple, abstraction faite de Mc. 31-32 *a*) καὶ οἱ λῃσταὶ οἱ συνσταυρωθέντες σὺν αὐτῷ ὠνείδιζον αὐτόν.

2. On dit que Marc a pu les ignorer, et Matthieu les omettre; que ni l'un ni l'autre ne disent que les *deux* voleurs aient insulté Jésus; que Matthieu a pu ne s'intéresser pas plus à la conversion du bon larron qu'à l'histoire de la femme adultère, ou à la parabole du Fils prodigue ; qu'il a voulu montrer Jésus abandonné et injurié, ce qui lui a fait négliger un détail d'un autre ordre, etc., etc. Cf. Schanz, *Mt.* 548 ; *Mc.* 408. Beaucoup d'anciens ont pensé que l'un des voleurs avait commencé par insulter Jésus avec l'autre, et qu'il s'était converti ensuite. Cf. Maldonat, I, 619.

3. Cf. *supr.* p. 668, n. 3.

4. V. 34. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν· πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.

5. Cf. vv. 13-25 ; Act. II, 23 ; III, 13-15, et surtout 17. καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν, où l'on pourrait presque voir une référence à Lc. 34, et qui, en tout cas, l'explique. Voir Schanz, *Lk.* 544.

6. ℵBD, sah. lat. *a b d*, Ss. On trouve la prière dans ACL, etc. mss. lat. Vg. Sc. Irénée, Origène, etc.

rapproché de la prière de Jésus celle du martyr Étienne : « Seigneur, ne leur impute pas ce péché [1] ! » Cependant les formules diffèrent passablement, et l'on ne peut pas dire que l'Évangile ait été interpolé d'après les Actes. Il n'en est pas moins vrai que l'addition reste plus facile à expliquer que l'omission [2], soit que l'on attribue celle-ci à l'influence des autres Synoptiques [3], ou bien au parti pris d'empêcher le Christ de prier pour les Juifs [4]. La prière vient en surcharge entre la mention des deux voleurs et le partage des vêtements [5]. Elle est destinée aussi à fournir l'accomplissement d'une prophétie. De même que le supplice de Jésus entre deux larrons réalise la parole d'Isaïe : « Il a été compté parmi les pécheurs [6] », la prière du Christ pour ses bourreaux réalise ce qu'on lit ensuite dans le même prophète : « Et pour les pécheurs il intercède [7]. »

Qu'elle vienne de l'évangéliste ou de la tradition, et si conforme qu'elle puisse être aux sentiments de Jésus [8], cette glose ne semble pas appartenir à la tradition historique de l'Évangile ; mais on est obligé de reconnaître qu'elle est dans l'esprit et dans le style de Luc ; elle se comprend très bien de la part de l'évangéliste qui a fait pleurer le Christ sur Jérusalem [9], qui a conçu l'allocution du Sauveur aux femmes sur le chemin du Calvaire [10], et la promesse du Crucifié au bon larron.

1. Act. vii, 60. κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς ταυτὴν τὴν ἁμαρτίαν. On cite également la prière de Jacques, dans Eusèbe, *Hist. eccl.* ii, 23, 16. παρακαλῶ, κύριε θέε πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.

2. L'accord de B et de D rend cette explication difficile. Brandt, 206, parle de « hasard » ou de « rapport inconnu.

3. Meyer, *ap.* B. Weiss, 668.

4. Nösgen, *ibid.*

5. Il est clair que v. 34 *b* διαμεριζόμενοι κτλ. (*supr.* p. 665, n. 3) fait suite à 33, mais l'indication du sujet n'était pas nécessaire pour Luc dans 34 *b* (B. Weiss, *loc. cit.*), vu que, dans la perspective du troisième Évangile, ceux qui crucifient Jésus et qui partagent ses habits ne sont pas les soldats romains (Brandt, 207), mais les Juifs, pour qui se fait la prière. L'intercalation est sûre, non l'interpolation.

6. Is. liii, 12 (Mc. xv, 28, Lc. xxii, 37).

7. Is. liii, 12 c, d'après l'hébreu, car on lit dans le grec : καὶ διὰ τὰς ἀνομίας αὐτῶν παρεδόθη, lecture et interprétation conjecturales.

8. Cf. Mt. v, 44 ; Lc. vi, 27-28 ; I, 588.

9. xxi, 41-44 ; *supr.* pp. 271-273.

10. Vv. 27-31 ; *supr.* pp. 660-662.

Luc mentionne ensuite le partage des vêtements par la voie du sort, et il ne dit rien des injures adressées à Jésus par les passants. Le peuple ne se moque pas du Christ ; il le regarde mourir [1], et il se lamentera bientôt de sa mort [2]. Les magistrats seuls, c'est-à-dire les membres du sanhédrin, prêtres, scribes et anciens, tournent le Sauveur en dérision ; leur discours est le même, au fond, que dans Marc, mais il est plus abrégé dans la forme [3]. L'épithète : « élu de Dieu », est dans le style de l'évangéliste, qui l'a déjà employée en racontant la transfiguration [4]. Les soldats interviennent aussi et se moquent de Jésus en lui offrant du vinaigre à boire [5]. La dérision des soldats se trouve ainsi substituée à celle du peuple. Y a-t-il, pour le vinaigre, anticipation de l'incident que rapporteront bientôt les deux autres Synoptiques [6], ou bien, au contraire, s'agit-il de celui que Marc et Matthieu ont signalé d'abord [7], et le vinaigre aurait-il été substitué au vin aromatisé, parce que Luc s'est souvenu du psaume LXIX ? On peut choisir entre les deux hypothèses, ou plutôt Luc confond les deux incidents en un seul, qui correspond surtout à l'affaire d'Élie dans les deux premiers Évangiles. En soi, l'offre du vinaigre n'avait rien de dérisoire. Il s'agirait, si l'on devait considérer dans cet incident autre chose que sa valeur symbolique, de la boisson [8] que les soldats romains portaient avec eux dans toutes les expéditions.

1. Cf. *supr.* p. 661, n. 1 et n. 2.

2. V. 48. L'omission volontaire de Luc ne prouve donc rien pour l'hypothèse de J. Weiss, *supr.* p. 671, n. 1.

3. V. 36 *b.* ἐξεμυκτήριζον (cf. *supr.* p. 669, n. 10) δὲ καὶ οἱ ἄρχοντες λέγοντες· ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός. Noter que Luc combine Mc. 31 avec 30, *supr.* p. 669, n. 9, et p. 670, n. 1.

4. ix, 35, *supr.* p. 38. Sur le « Christ de Dieu », cf. ii, 26 ; I, 356.

5. V. 36. ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ (Ss. omet ὄ. π. α.) 37. καὶ λέγοντες· εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν. Le discours des soldats est une combinaison de Mc. 30 avec 32, en substituant « les Juifs » à « Israël », pour harmoniser ce passage avec ce qui va être dit de l'inscription. D n'a pas σῶσον σεαυτόν ; il lit : χαῖρε (avec Ss. Sc.) ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, et il ajoute (avec lat. c, Ss. Sc.) περιτεθέντες αὐτῷ καὶ ἀκάνθινον στέφανον. La mention de la couronne d'épines ne serait-elle pas primitive en cet endroit, et n'aurait-elle pas été supprimée dans le texte ordinaire pour l'accord avec les autres Évangiles ?

6. Mc. 34-36 ; Mt. 46-49.

7. Mc. 23 ; Mt. 34 ; *supr.* p. 663.

8. *Posca.*

Les soldats disent à Jésus : « Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même », paroles qui n'ont guère de sens dans la bouche d'étrangers, pour qui le titre de roi des Juifs ne signifie pas la même chose que « Messie » ou « Fils de Dieu ». Luc aurait-il voulu insinuer que ces soldats n'étaient pas des Romains, et pensait-il aux soldats d'Hérode ? Ce serait encore un trait d'affinité entre la source qu'il a suivie et l'Évangile de Pierre. La perspective est plutôt indécise avec intention : les soldats romains, dont on n'a point parlé à propos du crucifiement, apparaissent ici comme surveillants, dans un rôle accessoire, et pour faire droit à la donnée de Marc touchant le vinaigre, où Luc entend bien montrer, comme les autres évangélistes, l'accomplissement d'une prophétie.

Luc considère comme dérisoire le titre de « roi des Juifs » dans l'inscription de la croix, et il coordonne l'objet de cette inscription aux dérisions des soldats [1]. L'Évangile de Pierre dit que ceux-ci, après avoir dressé la croix, écrivirent dessus : « Celui-ci est le roi d'Israël [2] », formule qui ressemble plus à celle de Luc qu'à celles des autres évangélistes. Vu la place assignée à ce trait dans le troisième Évangile, on pourrait croire que Luc a conçu les choses de la même manière. La scène de dérision, que Marc et Matthieu ont placée dans le prétoire, se trouve ainsi dédoublée dans le troisième Évangile, et partagée entre la demeure d'Hérode et le Calvaire.

D'après le troisième Évangile, un des malfaiteurs crucifiés avec Jésus l'insultait, disant que le Christ devrait pouvoir se soustraire à la mort, et sauver avec lui ses compagnons de supplice [3]. Les injures de cet homme remplacent aussi celles du peuple, et la formule en est empruntée à Marc [4]. Mais ici l'autre voleur le reprend avec force. Était-ce le moment d'offenser Dieu par une injustice ? Les trois crucifiés vont mourir, mais deux seulement l'ont mérité ; Jésus n'a rien fait de mal [5]. Le bon larron, persuadé que Jésus est

1. B. Weiss, 669. Cf. p. 674, n. 5, et p. 666, n. 5.

2. V. 11. καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.

3. V. 39. εἷς δὲ τῶν κρεμαθέντων κακούργων ἐβλασφήμει αὐτόν· οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός ; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς. Reprise équivalente de 35 *b*-36. Il est à noter que D (et lat. *e*) omet tout ce discours du mauvais larron, et s'en tient à l'indication ἐβλ. α.

4. Cf. p. 674, nn. 3 et 5.

5. V. 40. ἀποκριθεὶς δὲ ὁ ἕτερος ἐπιτιμῶν αὐτῷ ἔφη· οὐδὲ φοβῇ σὺ τὸν θεόν, ὅτι ἐν τῷ αὐτῷ κρίματι εἶ, 41. καὶ ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν. Cf. *supr.* vv. 4, 15, 22.

innocent, bien qu'on l'ait condamné en qualité de Messie, est donc censé croire que Jésus est ce qu'il a dit être[1]. Il lui demande de penser à lui quand il viendra dans sa royauté, c'est-à-dire dans le grand jugement, quand il amènera sur la terre le royaume des cieux, et que les justes ressusciteront[2]. Jésus lui répond que son attente ne sera pas longue, car, en ce jour-même, le paradis les recevra tous deux[3]. Le paradis n'est pas le royaume à venir, ni le ciel de la théologie chrétienne, mais l'endroit qui, dans la parabole du Riche, est appelé « le sein d'Abraham[4] ». Les commentateurs qui voient ici une sorte d'allusion possible à la descente aux enfers[5] rencontrent une partie de la vérité : il est incontestable que Jésus se rend au séjour des morts ; mais ce séjour n'est pas souterrain[6], et Jésus n'y va pas prêcher l'Évangile aux défunts[7] ; il y va rejoindre les justes, ceux qui sont « vivants à Dieu[8] », dans la paix et le bonheur éternels.

L'apostrophe : « Jésus, souviens-toi ! » a un cachet particulier d'originalité. Nulle part ailleurs, dans l'Évangile, on ne trouve le Sauveur interpellé par son nom[9]. Mais l'ensemble de la scène

1. Dans l'*Évangile de Pierre*, v. 13, il n'est rien dit du mauvais larron, et le bon s'adresse aux assistants : εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτούς λέγων· ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς ;

2. V. 42. καὶ ἔλεγεν · Ἰησοῦ, μνήσθητί μου ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου (cf. Mt. xvi, 28). BL (mss. lat. Vg.) εἰς τὴν βασιλείαν σου. D, καὶ στραφεὶς πρὸς τὸν κύριον εἶπεν αὐτῷ· μνήσθητί μου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐλεύσεώς σου. La leçon εἰς τ. β. pourrait bien être une correction destinée à identifier le royaume, entendu comme l'exaltation du Christ dans la gloire céleste, et le paradis où Jésus va bientôt se rencontrer avec le bon larron (cf. J. Weiss, *Lk.* 647 ; Wellhausen, *Lc.* 134). Brandt, 212, conjecture, non sans vraisemblance, que Luc avait écrit seulement ὅταν ἔλθῃς, dont la leçon de D serait une simple paraphrase.

3. V. 43. καὶ εἶπεν · ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ. D, ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τῷ ἐ[πι]πλή[σ]σοντι· θάρσει, σήμερον κτλ.

4. xvi, 23 ; *supr.* p. 171.

5. Cf. Holtzmann, 419.

6. Cf. *supr.* p. 173. II Cor. xii, 2-4, ne fait d'ailleurs pas loi pour l'interprétation de Luc.

7. Comme dans I Pier. iii, 19 ; iv, 6 ; *Év. de Pierre*, vv, 41-42.

8. Lc. xx, 38 ; *supr.* p. 343.

9. C'est qu'il s'agit déjà d'une prière au Christ. D'ailleurs, la plupart des mss. lisent καὶ ἔλεγεν τῷ Ἰησοῦ · κύριε, μνήσθητι κτλ. De même Ss. Sc. mss. lat. Vg.

appartient visiblement au genre de développements qu'affectionne l'évangéliste [1] ; les deux voleurs sont devenus deux personnages typiques, comme le Riche et Lazare dans le supplément de la parabole [2] ; de même que le mauvais larron représente le judaïsme incrédule, la foi du bon larron représente la conversion du monde, et la promesse de Jésus atteste la miséricorde de Dieu pour les pécheurs. Il est bien évident que ni Marc ni Matthieu ne soupçonnent qu'un des deux voleurs se soit converti, et Jean [3] a voulu l'ignorer. On remarquera que l'incident du bon larron et son dialogue avec Jésus remplacent, dans Luc, la méprise et le dialogue des assistants à propos d'Élie.

Marc, xv, 33. Et quand il fut la sixième heure, il y eut des ténèbres sur la terre entière, jusqu'à la neuvième heure. 34. Et à la neuvième heure, Jésus cria à haute voix : *Eloï, Eloï, lama sabaktani?* ce qui signifie : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » 35. Et quelques-uns des assistants, l'entendant, dirent : « Voilà qu'il appelle Élie! » 36. Et quelqu'un accourant, et trempant une éponge dans du vinaigre et la mettant au bout d'un roseau, lui présenta à boire, disant : « Laissez! Voyons si Élie viendra le descendre! » 37. Et Jésus, ayant poussé un grand

Matth. xxvii, 45. Et depuis la sixième heure il vint des ténèbres sur toute la terre, jusqu'à la neuvième heure. 46. Et vers la neuvième heure, Jésus cria à haute voix, disant : *Eli, Eli, lama sabaktani?* c'est-à-dire : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » 47. Et quelques-uns des assistants, l'entendant, dirent : « Il appelle Élie! » 48. Et aussitôt l'un d'eux, courant et prenant une éponge, qu'il remplit de vinaigre et plaça au bout d'un roseau, lui présenta à boire. 49. Et les autres disaient : « Laisse! Voyons si Élie viendra le délivrer! » 50. Et Jésus,

Luc, xxiii, 44. Il était déjà environ la sixième heure, et il se fit des ténèbres sur la terre entière, jusqu'à la neuvième heure, 45. le soleil s'étant éclipsé. Et le voile du temple se déchira par le milieu. 46. Et Jésus, parlant à haute voix, dit : « Père, je remets mon esprit entre tes mains. » Et ce disant, il expira. 47. Et le centurion, voyant ce qui se passait, glorifia Dieu en disant : « Certainement cet homme était juste. » 48. Et tous ceux qui s'étaient rendus en foule à ce spectacle, voyant ce qui se passait, s'en retournaient en se frappant la poitrine.

1. Cf. *supr.* pp. 271-273 ; 660-662.
2. *Supr.* pp. 176-178.
3. Cf. Jn. xix, 18 ; *QÉ.* 873.

cri, expira. 38. Et le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas. 39. Et le centurion, qui se tenait en face de lui, voyant qu'il avait expiré ainsi, dit : « En vérité, cet homme était Fils de Dieu. »

ayant de nouveau poussé un grand cri, rendit l'esprit. 51. Et voilà que le voile du temple se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas; la terre trembla, les pierres se fendirent, 52. les tombeaux s'ouvrirent, et plusieurs corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent, 53. et sortant des tombeaux, après sa résurrection, ils entrèrent dans la ville sainte et apparurent à beaucoup de personnes. 54. Et le centurion, et ceux qui, avec lui, gardaient Jésus, voyant le tremblement de terre et ce qui se passait, furent très effrayés et dirent : « En vérité, il était Fils de Dieu. »

Les trois Synoptiques s'accordent pour dire que, vers midi, des ténèbres se répandirent sur la terre entière, et durèrent jusque vers trois heures, c'est-à-dire jusqu'au moment où Jésus expira [1]. Chercher à ces ténèbres une cause naturelle est aller contre la pensée des narrateurs, qui n'ont pas songé à une éclipse ordinaire. Luc, à la vérité, dit que le soleil s'éclipsa, mais cela signifie que, pendant trois heures, il fut caché aux habitants de la terre : l'évangéliste ne songe aucunement à présenter le phénomène comme un cas vulgaire [2]. Les éclipses de soleil ne durent pas si longtemps, et une éclipse ne pouvait avoir lieu au temps de la pleine lune, où on se trouvait. Il est superflu de vouloir restreindre ces ténèbres à la Palestine. Nulle part ailleurs, dans les Évangiles, la formule « toute la terre » n'est employée dans cette acception restreinte. L'objection tirée du silence des auteurs profanes n'aurait de raison d'être que s'il s'agissait d'un fait réel, et il est presque puéril de supposer que les Synoptiques ont voulu parler de ténèbres s'arrêtant aux frontières de la Palestine, ou confinées autour de Jérusalem.

Les évangélistes ne s'arrêtent pas à décrire ces ténèbres. L'Évan-

1. Mc. 33. καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ'ὅλην τὴν γὴν (Ss. omet ἐ. ὅ. τ. γ.) ἕως ὥρας ἐνάτης. Mt. 45. ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τ. γ. ἕ. ὥ. ἐ. Lc. 44. καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σ. ἐ. ἐφ'ὅ. τ. γ. ἕ. ὥ. ἐ. 45. τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος. A etc. Vg. Ss. καὶ ἐσκοτίσθη ὁ ἥλιος; D, ἐσκοτίσθη δὲ ὁ ἥ.; les mss. lat. *a b c e r* omettent καὶ devant ἐσκοτίσθη. Cette variante pourrait bien venir de ce qu'on a voulu répondre à l'impossibilité d'une éclipse au temps de la pleine lune. Tischendorf, I, 716 ; B. Weiss, *Lk*. 673.

2. Cf. B. Weiss, *Lk*. 672.

gile de Pierre, qui a essayé une telle description, est tombé dans l'enfantillage [1]. Il s'agit d'une impression morale, et non d'un miracle physique, d'un trait symbolique, non d'un obscurcissement de l'atmosphère. Beaucoup de commentateurs ont dit, après Origène, que le ciel s'était couvert d'épais nuages [2]. Le ciel est toujours sombre pour une âme désolée. Peu importe qu'il s'y trouve ou non des nuages. Il est évident que les évangélistes n'ont point songé à cette cause d'obscurcissement. Va-t-on représenter le Christ agonisant à la face du soleil? Peut-il y avoir de la lumière autour de cette croix? N'est-ce pas en prévision de ce douloureux spectacle que le prophète Amos [3] avait écrit : « En ce jour-là, dit le Seigneur, je ferai coucher le soleil à midi, et par un beau jour je couvrirai la terre de ténèbres, et je changerai votre fête en deuil et tous vos chants en lamentation, et je mettrai sur tous les reins le cilice, et la tonsure sur toutes les têtes, et je rendrai ce jour triste comme le deuil d'un premier-né, et sa fin comme un jour de douleur? »

Est-ce d'après Amos qu'a été indiqué le moment précis où les ténèbres ont commencé? Cela est possible. Le moment de leur disparition était indiqué par celui de la mort de Jésus. Comment sont-elles venues? Comment sont-elles parties? Qu'a-t-il pu se passer pendant ces trois heures? Les ténèbres étaient-elles bien épaisses? Qu'ont pu en penser les Juifs, les soldats, le peuple qui assistait au crucifiement? Les évangélistes n'en disent rien, parce que la tradition n'en savait rien. La donnée de la tradition flotte pour ainsi dire entre le réel et l'idéal. En disant qu'elle exprime un sentiment ou une idée, on la ramène à son origine historique. Dans les Évangiles, ce n'est pas tout à fait une réalité matérielle,

1. On y lit : 15. « Et il était midi, et des ténèbres couvrirent toute la Judée, et ils étaient troublés et craignaient fort que le soleil ne fût couché, parce qu'il vivait encore ; car il leur est prescrit que le soleil ne doit pas se coucher sur un homme tué,... 18. Et beaucoup marchaient avec des flambeaux, croyant qu'il était nuit, et ils tombaient... 22. Alors (quand le Christ eut été descendu de la croix), le soleil brilla, et l'on se trouva à la neuvième heure, 23. et les Juifs furent dans la joie. »

2. Cf. Brandt, 257. Renan, *Jésus*, 437, dit : « Le ciel était sombre ; la terre, comme dans tous les environs de Jérusalem, sèche et morne. »

3. viii, 9-10. LXX, 9. καὶ ἔσται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ,.... καὶ δύσεται ὁ ἥλιος μεσημβρίας, καὶ συσκοτάσει ἐν ἡμέρᾳ τὸ φῶς.

bien que Luc incline fort de ce côté, mais ce n'est pas non plus une impression psychologique ou une simple image. L'expression métaphorique de la conception idéale et du sentiment a cessé déjà d'être un symbole, sans en perdre néanmoins tout à fait le caractère [1]. On remarquera que la mention des ténèbres tient au schéma chronologique de Marc [2]; elle se présente donc comme une addition rédactionnelle par rapport à la source du second Évangile. L'omission des ténèbres dans l'Évangile johannique tient à ce que la passion n'y a aucunement le caractère d'une scène de douleur et de deuil.

Vers trois heures de l'après-midi, Jésus poussa un grand cri, et il expira [3]. Tel est, semble-t-il, le seul trait qui vienne de la tradition primitive, et il n'y a pas lieu de s'en étonner. En supposant que le petit groupe dont il sera question plus loin ait véritablement assisté à la passion, et que les disciples aient pu ainsi être renseignés, de l'endroit où elles étaient, les femmes de Galilée auraient vu seulement les soldats présenter d'abord à Jésus la boisson qu'il a refusée, le dépouiller de ses vêtements, le clouer à la croix ; elles auraient entendu ce qu'on disait autour d'elles, et les propos qu'on tenait contre le Christ ; enfin elles auraient perçu son dernier cri, et vu retomber sa tête lorsque tout fut consommé. Eussent-elles été plus rapprochées de la croix, il est probable qu'elles n'auraient pas eu beaucoup plus d'incidents à raconter. Mais il est à croire que les disciples n'ont pu être instruits que plus tard, et par des témoins qui tenaient de moins près au Sauveur. On ne peut guère

1. On a souvent comparé les ténèbres qui ont accompagné l'agonie de Jésus à celles que la légende dit s'être produites à la mort de César. Quatorze ans après cet événement, Virgile les signalait, entre autres merveilles relatives à la même occasion, dans ses *Géorgiques* (I, 463 suiv.).

Solem quis dicere falsum
Audeat.................................
Ille etiam exstincto miseratus Caesare Romam
Cum caput obscura nitidum ferrugine texit,
Impiaque aeternam timuerunt saecula noctem.

Récits analogues pour la mort d'Auguste. Il ne semble pas nécessaire d'admettre une influence de ces « traditions » sur les évangélistes. Cf. Brandt, 259, 263-265 ; Holtzmann, 104.

2. Cf. v. 25 ; *supr.* p. 666, n. 1.

3. Noter l'espèce de reprise et de double emploi qui se trouve dans Mc. 34. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ, et 37. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν. Cf. Lc. 46, où les deux cris sont réunis en un seul.

songer aux soldats romains ni au centurion qui présidait au supplice ; mais Simon de Cyrène, qui est allé jusqu'au Calvaire, et qui semble s'être joint plus tard aux disciples de Jésus, a pu suivre jusqu'au bout les péripéties de la passion ; c'est par lui ou par d'autres personnes, par exemple des pèlerins galiléens, qui se trouvaient dans les mêmes conditions, que Pierre, dès le jour de la passion, s'il était encore à Jérusalem, et les autres disciples, un peu plus tard, ont pu connaître les quelques incidents qui ont marqué la fin de leur Maître.

Jésus, épuisé déjà par la flagellation, souffrait en silence les douleurs du crucifiement. La perte de sang, causée par le percement des mains et des pieds, n'était pas mortelle, parce qu'elle s'arrêtait bientôt. L'agonie d'un crucifié pouvait être très longue, et durer même jusqu'à trois ou quatre jours. « La vraie cause de la mort était la position contre nature du corps, laquelle entraînait un trouble affreux dans la circulation, de terribles maux de tête et de cœur, et enfin la rigidité des membres[1]. » Jésus goûta toutes ces horreurs, en attendant le dénouement fatal. La vie se retirait de lui peu à peu. Il mourut, comme meurent tous les hommes, lorsque le désordre introduit dans son organisme brisa le lien de son existence. On sait que sa mort fut prompte. Quel que soit l'accident particulier qui l'a déterminée, cet accident fut la conséquence immédiate du crucifiement. Il semblerait qu'une douleur intime, provoquée par la rupture de quelque organe vital, ait causé le cri que Jésus poussa, et la mort qui survint aussitôt.

D'après les deux premiers Évangiles, Jésus, peu d'instants avant d'expirer, aurait prononcé distinctement et à haute voix les premières paroles du psaume XXII : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? » Dans les deux Évangiles, ces paroles sont citées en araméen, puis expliquées[2]. La citation araméenne était indispensable pour faire comprendre comment les auditeurs avaient pu, volontairement ou non, confondre le mot « mon Dieu » avec le nom d'Élie. Mais le texte de la formule sémitique n'a pas été fidè-

1. Renan, *Jésus*, 438.

2. Mc. 34. ἐλωῒ ἐλωῒ λαμὰ σαβαχθανεί ; ὅ ἐστιν μεθηρμενευόμενον · ὁ θεός μου ὁ θεός μου, εἰς τί ἐγκατέλιπές με ; Mт. 46. περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· ἠλεὶ ἠλεὶ λεμὰ σαβαχθανεί ; τοῦτ' ἔστιν· θεέ μου θεέ μου, ἵνα τί με ἐγκατέλιπες ; Ps. xxii, 2.

lement gardé dans les manuscrits. Le mot *Eloï* dans Marc, qui aime, ainsi qu'on l'a déjà vu, à citer des formules araméennes[1], signifie bien « mon Dieu », mais ne se prête pas à la confusion avec le nom d'Élie. Le mot *Eli* est hébreu; il se rapproche beaucoup plus du nom d'Élie[2], quoique la confusion ne puisse guère s'expliquer que par un jeu de mots et une plaisanterie. *Lema*[3] (*lamma*), pris comme particule interrogative, est hébreu. Le verbe *sabaktani* est araméen. Les manuscrits présentent des leçons divergentes; quelques-uns paraissent transcrire le texte hébreu[4], et il est assez vraisemblable que l'histoire a été rattachée d'abord à ce texte, quoique les évangélistes aient pu déjà substituer l'araméen à l'hébreu, en s'autorisant de ce que Jésus parlait ordinairement la première de ces langues[5].

La méprise qu'ils racontent n'a guère pu être imputée aux soldats romains, qui, selon toute probabilité, ne connaissaient pas le prophète Élie ni le rôle que la tradition juive lui attribuait par rapport au Messie. Ce seraient donc des Juifs qui auraient fait le jeu de mots ou la méprise[6]. Est-ce encore un Juif qui prend une éponge, la trempe dans du vinaigre, la met au bout d'un roseau, et la pré-

1. Cf. *supr.* III, 17 ; V, 41 ; VII, 34.

2. אליה. ἐλωΐ = אלהי, ἠλεί = אלי. La leçon ἠλεί, dans Mt. 46, est celle de DE etc. mss. lat. ; B a ἐλωεί, א ἐλωΐ. Dans Mc. 34, D et quelques mss. lat. ont ἠλεί ou ἠλί. σαβαχθανεί = שבקתני.

3. למה.

4. Notamment D ; ἠλεὶ ἠλεὶ λαμὰ ζαφθανεί ; Le dernier mot est pour ἀζαφθανεί, qui correspond à l'hébreu עזבתני (même lecture dans quelques mss. lat.), et D l'emploie dans Marc aussi bien que dans Matthieu ; le même ms. lit, dans Mc. 34, ὠνείδισας, au lieu de ἐγκατέλιπες (de même lat. *c* : « exprobrasti me », et *i* : « me in opprobrium dedisti »). Dalman, I, 43, explique la traduction de D par l'araméen, l'interprète ayant cru pouvoir établir l'équivalence [ἀ]ζαφθανεί = זעפתני. *Év. de Pierre*, 19. καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμίς μου κατέλειψάς με. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. L'emploi du mot δύναμις pourrait s'expliquer par l'influence de la version d'Aquila (ou de sa tradition interprétative), qui traduit אלי par « ma force », dans Ps. XXII, 2. Dalman, I, 164.

5. Pour la discussion de ce passage, cf. Brandt, 228-245 ; J. Weiss, *AE*. 337-339.

6. Mc. 35. καί τινες τῶν παρεστηκότων (remarquer le vague de l'expression ; les variantes παρεστώτων, אD, et ἑστηκότων, B, n'ont aucune portée) ἀκούσαντες ἔλεγον· ἴδε Ἠλείαν φωνεῖ. Mt. 46. τινὲς δὲ τῶν ἐκεῖ ἑστηκότων ἀκούσαντες ἔλεγον ὅτι Ἠλείαν φωνεῖ οὗτος

sente à Jésus [1]? Marc le pense sans doute, mais les soldats, exécuteurs responsables de la sentence prononcée par Pilate, auraient-ils laissé les assistants s'approcher ainsi de la croix ? Si le vinaigre est la boisson des soldats, il est invraisemblable que ceux-ci aient permis à quelqu'un d'y toucher. Est-ce un soldat, touché de compassion, qui, sans avoir compris les paroles de Jésus, et supposant qu'il a soif, prend une éponge [2] et lui offre à boire ? Dans Marc, l'homme qui présente l'éponge a l'air de contenir [3] ou plutôt de prévenir [4] la résistance d'autres personnes qui l'empêcheraient d'accomplir son acte charitable, et il parle d'Élie comme les Juifs. Soit sincèrement, soit pour entrer à moitié dans la plaisanterie des autres, il manifeste l'intention de soulager le crucifié pour donner à Élie le temps de venir. Dans le premier Évangile [5], ce sont les assistants qui parlent, ne voulant pas qu'on donne à boire à Jésus, et demandant qu'on laisse agir Élie : façon de corriger la mise en scène de Marc en la rendant plus intelligible [6]. Mais, dans le premier comme dans le second Évangile, celui qui prend l'éponge appartient au groupe qui a parlé d'Élie. Ce groupe est-il celui des soldats, ou celui des Juifs présents? En un cas comme dans l'autre l'interprétation du récit évangélique rencontre une grave difficulté.

Si l'on observe que les évangélistes se reprennent en quelque sorte pour dire que Jésus poussa un grand cri, après lequel il expira [7], tandis que Luc [8] ne parle que d'un cri interprété d'une manière analogue à celui dont Marc et Matthieu ont parlé d'abord, mais qui

1. Mc. 36. δραμὼν δέ τις γεμίσας σπόγγον ὄξους περιθεὶς καλάμῳ ἐπότιζεν αὐτόν, λέγων· (Ss. « et ils dirent ») ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας καθελεῖν αὐτόν. ℵD, mss. lat. ἄφες, sans doute par influence de Mt. 15.

2. Probablement la petite éponge qui servait à fermer le goulot du vase où était la « *posca* », dit Renan, *Jésus*, 439.

3. J. Weiss, *AE*. 338.

4. B. Weiss, *Mk*. 237.

5. V. 48. καὶ εὐθέως δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους καὶ περιθεὶς κ. ἐ. α. 49. οἱ δὲ λοιποὶ εἶπαν· ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας σώσων αὐτόν.

6. L'hypothèse contraire, qui ferait dépendre [deutéro-] Marc de Matthieu (J. Weiss, *AE*. 338), paraît beaucoup moins vraisemblable. Cf. Brandt, 235.

7. Cf. *supr*. p. 680, n. 3 ; p. 681, n. 2, et Mt. 50. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν κράξας φωνῇ μεγάλῃ ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. Ss. : « Et Jésus poussa un grand cri, et *son esprit s'en alla.* »

8. V. 46. καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν.

se confond néanmoins avec le dernier, on sera bien tenté de penser que, dans la réalité historique et dans la source de Marc, Jésus, avant de rendre l'âme, n'a poussé qu'un seul cri non articulé [1], que la tradition a ensuite interprété de diverses manières, toutes conformes à l'idée qu'on se faisait du Sauveur, et édifiantes pour son Église, mais dont aucune ne correspond à un souvenir historique. La formule des deux premiers Évangiles paraît garantie par le jeu de mots auquel on nous dit qu'elle a donné lieu. Mais l'invraisemblable singularité de cette plaisanterie permet, semble-t-il, de n'y pas voir autre chose qu'un lien artificiel entre divers éléments qui ont été primitivement indépendants l'un de l'autre, à savoir, la parole du psaume, fragment de prophétie; la présentation du vinaigre, application de prophétie; l'allusion à Élie, précurseur du grand avènement messianique. Ces trois éléments appartiennent beaucoup moins à l'histoire de la passion qu'à la tradition interprétative des faits.

Le cri non articulé, qui, dans les deux premiers Évangiles, précède immédiatement la mort de Jésus, est traduit par Luc : « Père, je remets mon esprit entre tes mains », et par Jean [2], qui en fait une simple parole : « Tout est consommé. » Marc n'aurait-il pas mis, avant la donnée traditionnelle et primitive du cri qui précède immédiatement la mort, une interprétation, qui, au point de vue historique, fait double emploi avec cette donnée, et qui, au point de vue de l'édification, la complète? Le psaume XXII domine tous les récits de la passion. Rien de plus naturel que d'en mettre les premières paroles dans la bouche du Christ expirant [3]. C'était consacrer l'interprétation messianique du psaume tout entier. On a dit que la tradition n'aurait pas attribué ces paroles à Jésus s'il ne les avait réellement prononcées, parce qu'elles expriment ou semblent exprimer une idée ou un sentiment qu'on n'était pas disposé à prêter au Sauveur mourant [4]. Il est vrai que Luc et Jean n'ont pas jugé à propos de retenir ces paroles, qui n'avaient point choqué Marc et le rédacteur du premier Évangile. Mais cela prouve seulement que le

1. Mc. 37; Mt. 50; Lc. 46 *a*, en faisant suivre ὁ Ἰησοῦς de ἐξέπνευσεν (p. 680, n. 3; p. 683, nn. 7 et 8).
2. xix, 30; *QÉ*. 882.
3. Cf. Brandt, 243-245.
4. Hase, *ap*. Brandt, 244; Holtzmann, 181.

sens chrétien était plus affiné dans les dernières années du premier siècle qu'aux environs de l'an 70. Ceux qui ont fait prononcer à Jésus les premiers mots du psaume songeaient au caractère messianique de la description, où David était supposé s'identifier au Messie. Ce que le psalmiste avait dit en son nom, Jésus avait bien pu, il avait dû le répéter. Il se plaignait d'être livré à la mort, comme si le Père céleste n'avait pas eu d'autre moyen d'atteindre les fins de sa Providence; mais cette plainte n'était pas celle d'un révolté ou d'un désespéré, c'était celle du juste souffrant et assuré quand même de l'amour et de la protection que lui garde jusque dans la mort le Dieu de toute sainteté. Si la tradition chrétienne antérieure à Marc attribuait à Jésus mourant les sentiments exprimés par le psalmiste, et il est certain qu'elle les lui attribuait, en se fondant sur le caractère prophétique du psaume et les dispositions bien connues du Sauveur, il n'y avait rien de plus naturel que de lui faire dire sur la croix ce que le psalmiste avait dit pour lui. Mais comme on ne pouvait lui faire réciter tout le psaume, les premiers mots devaient représenter le morceau entier. En présence de cette tradition, écrite ou non, et du récit tout simple de l'Évangile primitif, Marc n'a rien trouvé de mieux à faire que de les juxtaposer, et le rédacteur du premier Évangile lui a emprunté cette combinaison.

Le nom d'Élie s'est déjà rencontré dans les Synoptiques. Le grand thaumaturge de l'Ancien Testament y apparaît comme le précurseur indispensable du Messie. Il ne faut pas s'étonner que le souvenir d'Élie ait été rappelé aux chrétiens à propos de la croix, ou même autour de Jésus sur le Golgotha. Les Juifs ne pouvaient concevoir un Messie mourant d'un supplice infâme. En admettant que Dieu eût voulu y exposer son Christ, Élie n'aurait-il pas dû intervenir, au moment décisif, pour faire reconnaître le Fils de Dieu [1]. Le prétendu Messie l'avait attendu en vain. Il avait bien pu crier « *Éli! Éli!* » comme le racontaient ses disciples; Élie n'était pas venu. Le jeu de mots a été fait par des Juifs; mais il a dû être fait seulement dans les premiers temps du christianisme, par des gens qui rétorquaient malicieusement l'argument messianique tiré du

1. Sur le rôle d'Élie et son rapport avec le Messie dans l'eschatologie populaire, cf. Volz, 196, 210, 219.

psaume XXII par les chrétiens, bien qu'on ait déjà pu dire avec ironie sur le Calvaire : « Élie va venir. Elie ne viendra pas. »

Quant au vinaigre, il fait double emploi avec le vin aromatisé dont Marc a parlé plus haut. Le vinaigre n'est pas la *posca*, quoique beaucoup de critiques modernes l'admettent volontiers [1]. Le vinaigre fait pendant au fiel que le rédacteur du premier Évangile a déjà mis dans le vin des suppliciés; il vient du psaume LXIX [2], où il n'a jamais été question de *posca*. Dès le début, Luc [3] met le vinaigre à la place du vin, ne pouvant garder que le simple trait de la présentation du vinaigre, puisqu'il abandonnait délibérément tout ce qui concerne Élie. Marc a mentionné d'abord le vin aromatisé, d'après une tradition spéciale ; il mentionne ensuite le vinaigre, d'après la tradition commune. La présentation du vinaigre paraît impliquer dans Marc un certain degré de compassion ; mais il semble que, dans les deux premiers Évangiles, aussi bien que dans le troisième, le trait dominant de cet acte soit la dérision et le mépris, presque la haine, tout comme dans le psaume, et l'on peut bien dire à cause du psaume [4]. C'est pour cela que les Synoptiques ne disent pas que Jésus ait bu ce vinaigre. On n'a pas dit d'abord qui le lui a présenté [5]. Une telle indécision confirme le jugement qui vient d'être porté sur le caractère symbolique de ce détail. Jean [6], il est vrai, affirme que Jésus a bu du vinaigre, et même qu'il avait demandé à boire ; mais le Christ, aussitôt après, dit : « Tout est consommé », l'évangéliste signifiant par là qu'il a eu l'intention de marquer dans le trait précédent l'accomplissement d'une prophétie. La lettre du psaume lui a suggéré ce complément de la narration synoptique. Le détail de l'éponge et du roseau, que Jean, pour son symbolisme, remplace par l'hysope [7], ne suffisent pas à écarter les pré-

1. Par ex. Renan, *supr.* p. 683, n. 2. Sur ce point, cf. Brandt, 238-239.

2. V. 22, *supr. cit.*, p 663, n. 5, facile à combiner avec Ps. xxii, 16, où l'on trouvait la soif.

3. V. 36, *supr.* p. 674, n. 5.

4. Ou des psaumes (cf. n. 2). Ps. lxix, 21-22, présentait ensemble les injures et le vinaigre ; Ps. xxii, 7-9, la dérision des assistants ; 16, la soif ; 17, le crucifiement ; 19, le partage des vêtements.

5. Cf. *supr.* p. 682, n. 6.

6. xix, 28-30.

7. Cf. *QÉ*. 881.

somptions qui résultent de l'ensemble. Éponge et roseau ont été réclamés pour la présentation du breuvage au Crucifié [1].

Si subtile que puisse paraître l'analyse qui vient d'être faite, et si incomplète qu'elle soit nécessairement, les conclusions proposées n'ont rien que de conforme aux procédés que les évangélistes ont appliqués ailleurs. La combinaison de l'élément interprétatif et de l'élément historique est plus sensible dans le récit de la passion que dans toute autre partie de l'Évangile, parce que c'est principalement sur ce point et sur celui de la résurrection qu'a porté le travail exégétique et apologétique de la pensée chrétienne, avant que la séparation de l'Église naissante et de la synagogue fût entièrement consommée.

Comme Luc a précédemment omis tout ce qui concerne le rôle eschatologique d'Élie, on ne doit pas s'étonner qu'il ait pris facilement son parti de laisser tomber la plaisanterie des Juifs, avec la parole de l'abandon, qu'il aimait mieux remplacer par une autre plus édifiante [2]. En ce cas comme en d'autres, il a pu d'ailleurs être guidé par la source de Marc, et se rendre compte du travail rédactionnel par lequel on avait dédoublé et interprété le dernier cri du Sauveur. On remarquera que Luc a eu soin de mentionner avant les ténèbres la présentation du vinaigre, et tous les propos dialogués. Il est évident que les paroles sur Élie, et le trait du vinaigre présenté ont été conçus indépendamment des ténèbres. Marc juxtapose le tout sans s'inquiéter autrement de la façon dont ces choses auraient pu se concilier en réalité.

Les évangélistes racontent divers prodiges qui se seraient produits dans l'instant même où Jésus expira [3]. Le voile du temple,

1. Brandt, 239.

2. *Supr.* p. 683, n. 8. La parole est prise de Ps. xxxi, 6 (LXX). εἰς χ. σ. παραθήσομαι τὸ π. μ. Le contexte pouvait être entendu comme une description de la détresse du Crucifié. Étienne (Act. vii, 59) fera une prière analogue avant de mourir, et ce parallélisme peut confirmer l'authenticité de Lc. xxiii, 34 *a* (*supr.* p. 672, n. 4).

3. Il n'y a pas lieu d'insister sur une addition singulière que les plus anciens mss. du Nouveau Testament (ℵBCL, et Chrysostome) présentent après Mt. 49 : ἄλλος δὲ λαβὼν λόγχην ἔνυξεν αὐτοῦ τὴν πλευράν, καὶ ἐξῆλθεν ὕδωρ καὶ αἷμα. Ce ne peut être qu'une interpolation fort ancienne, une glose mal placée (puisque le coup de lance vient ici avant la mort du Christ, et sans aucune raison), d'après Jn. xix, 34. Peu de personnes savent que cette variante a été implicitement condamnée par le concile général de Vienne (1311), qui déclare

c'est-à-dire la tenture qui était suspendue devant l'entrée du saint des saints, et le séparait du sanctuaire, se déchira du haut en bas. Ce trait est commun aux trois Synoptiques; mais Luc le place avant la mort de Jésus[1], pour le rattacher au miracle des ténèbres. Le rédacteur du premier Évangile ajoute que, les pierres s'étant fendues, et les cavernes sépulcrales s'étant ouvertes, plusieurs saints personnages ressuscitèrent; toutefois ils ne seraient sortis de leurs tombeaux qu'après la résurrection du Sauveur lui-même, et alors ils seraient entrés dans Jérusalem, où beaucoup de personnes les auraient vus[2]. L'aveu du centurion qui gardait Jésus est relevé par les trois évangélistes, avec de légères divergences. Dans Marc[3], le centurion, voyant que Jésus est mort, déclare hautement qu'il était Fils de Dieu. Dans Matthieu[4], après les prodiges qui viennent d'être racontés, ce n'est pas le centurion seul, mais lui et toute la troupe des gardes, qui sont saisis de terreur et confessent la divinité de Jésus. Dans Luc[5], le centurion, impressionné de tout ce qu'il a vu,

que Jean a mis le coup de lance à sa vraie place : « Sacro approbante concilio declaramus praedictum apostolum et evangelistam Joannem rectum in praemissis factae rei ordinem tenuisse, narrando quod Christo jam mortuo unus militum lancea latus ejus aperuit. » *Clementin. De s. Trin. et cath. fide.*

1. Mc. 38. καὶ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ ἐσχίσθη εἰς δύο (D, mss. lat. ajoutent μέρη) ἀπ' ἄνωθεν ἕως κάτω. Mt. 51. καὶ ἰδοὺ τὸ κ. τ. ν. ἐ. ἀπ' ἄ. (ℵL omettent ἀπ' devant ἄνωθεν) ἕ. κ. εἰς δύο. Lc. 45 *b*. ἐσχίσθη δὲ τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ μέσον.

2. Mt. 51 *b*. καὶ ἡ γῆ ἐσείσθη, καὶ αἱ πέτραι ἐσχίσθησαν, 52. καὶ τὰ μνημεῖα ἀνεῴχθησαν καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἠγέρθησαν· 53. καὶ ἐξελθόντες ἐκ τῶν μνημείων μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἐνεφανίσθησαν πολλοῖς.

3. V. 39. ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν (Ss. D, ὁ παρεστ. ἐκεῖ οὕτως αὐτὸν κράξαντα καὶ ἐξέπνευσεν), εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος (Ss. omet ὁ ἄ, et suppose l'article ὁ devant υἱός) υἱὸς θεοῦ ἦν.

4. V. 54. ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες· ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.

5. V. 47. ἰδὼν δὲ ὁ ἑκατοντάρχης τὸ γενόμενον ἐδόξαζεν τὸν θεὸν λέγων· ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. 48. καὶ πάντες οἱ συνπραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη (D ajoute καὶ τὰ μέτωπα) ὑπέστρεφον. Un ms. lat. (*g*) ajoute : « dicentes : Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra ; appropinquavit enim desolatio Jerusalem. » Ss. Sc. : « Et tous ceux étaient venus là, et qui avaient vu ce qui se passait, se frappaient la poitrine, disant : « Malheur à nous ! que nous est-il arrivé ! Malheur à nous à cause de nos péchés ! » *Év. de Pierre*, 21 (cf. *supr*. p. 682, n. 4). « Et alors ils retirèrent les clous des mains du Seigneur, et ils le déposèrent sur le sol, et toute la terre

déclare simplement que Jésus était un homme juste ; mais la foule qui avait assisté à la passion, c'est-à-dire tous les Juifs qui se trouvaient là, y compris les magistrats, dont l'évangéliste a parlé précédemment, sont saisis de douleur et retournent à Jérusalem en se frappant la poitrine. Il est évident, avant toute discussion, que ces éléments descriptifs renferment une part de symbole ou d'amplification légendaire.

La mort du Christ nous donne accès auprès de Dieu : telle est l'idée que Paul[1] et après lui l'auteur de l'Épître aux Hébreux se plaisent à développer. Ce dernier parle même du voile à l'intérieur duquel passe notre espérance[2], du voile à travers lequel Jésus a pénétré, offrant son propre sang, et ouvrant aux siens l'accès du sanctuaire éternel[3]. Le déchirement du voile a certainement cette signification symbolique dans les trois Évangiles, et le symbole paraît tellement l'emporter ici sur la réalité matérielle, qu'on n'a pas à se demander s'il est nécessaire ou même permis d'admettre cette dernière[4]. Dans Marc, le déchirement du voile interrompt la

trembla, et il y eut une grande frayeur. 22. Alors le soleil brilla etc. (*supr.* p. 679, n. 1). 25. Alors les Juifs, les anciens et les prêtres, voyant quel mal ils s'étaient fait, se mirent à se lamenter et à dire : « Malheur sur nos péchés ! Le jugement est proche, et la fin de Jérusalem ! » Il semble bien que Lc. 48, ses suppléments non canoniques et l'Év. de Pierre procèdent d'une même source.

1. Cf. Rom. v.

2. εἰσερχομένην εἰς τὸ ἐσώτερον τοῦ καταπετάσματος, 20. ὅπου πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσῆλθεν Ἰησοῦς. Hébr. vi, 19-20. L'expression εἰς τὸ ἐσ. τ. κ. est prise de Lév. xvi, 2, 12.

3. Hébr. x, 19-21, où le καταπέτασμα figure la chair immolée du Christ.

4. Si l'on interprétait la donnée synoptique par l'*Évangile des Hébreux*, on pourrait trouver dans le déchirement du voile la fin du sanctuaire et de l'ancienne alliance (Holtzmann, 104). S. Jérôme (*Ep.* XVIII, *ad Damas*) : « In aramaeo evangelio velum templi nondum scinditur, sed terra concussa, templi judaici superliminare immensum corruit, judaicae superstitionis et hierarchiae fundamenta concutiuntur. » Quant au voile déchiré (*ibid.*) : « Aditum ad Deum ipsum per Christi mortem apertum significare videtur. » Même référence, *In Mat. ad h. loc.* : « In evangelio, cujus sæpe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse et divisum legimus. » De même, *Ép.* CXX, *ad Hedib.* La substitution du linteau de la porte au voile semble avoir été suggérée par Is. vi, 4, et Am. ix, 1. On admet généralement que le καταπέτασμα est, dans les Évangiles, comme dans le Lévitique et l'Épître aux Hébreux, le voile intérieur qui séparait le sanctuaire du saint des saints. Dalman, I, 45, qui écarte avec raison l'hypothèse d'une méprise sur le

suite de la narration, comme si l'écrivain avait inséré après coup ce détail dans un récit antérieur qui ne le mentionnait pas [1].

La résurrection de morts et le tremblement de terre décrits par le rédacteur du premier Évangile n'ont pas plus de réalité. Le tremblement de terre est subordonné à la résurrection dont il s'agit; on veut expliquer par là comment les tombeaux se sont ouverts, et comment les morts ont pu sortir de terre [2]. Il ne faut pas, d'ailleurs, concevoir ces morts comme ressuscités dans les conditions de la vie ordinaire, mais avec un corps tel que sera celui de Jésus après sa résurrection. Cette circonstance diminue la singularité de l'intervalle entre la résurrection de ces personnages et leurs apparitions [3]. Bien qu'ils soient ressuscités dans l'instant où Jésus meurt, ils ne se montrent à personne avant que Jésus lui-même soit revenu à la vie. L'on n'a pas plus à expliquer ce qu'ils ont fait en attendant [4], qu'à chercher où était Jésus ressuscité dans l'intervalle des apparitions qu'il fit à ses disciples. Après la résurrection du Sauveur, ces morts lui ont servi de témoins. Que sont-ils devenus ensuite? L'évangéliste, qui leur a donné un corps pour ressusciter, a-t-il supposé qu'ils l'avaient gardé pour accompagner Jésus dans le ciel [5],

mot כפתר, « chapiteau » (non « linteau » !) que les traducteurs de l'Évangile hébreu auraient lu פרכת « voile », pense qu'il s'agit du voile précieux qui était suspendu devant la porte même du sanctuaire. Mais l'objection tirée de ce qu'on n'aurait pu voir la scission du voile intérieur est sans aucune force, vu le caractère de la donnée dont il s'agit, et la tradition chrétienne pensait au voile qui était mentionné dans l'Écriture.

1. J. Weiss, *AE*. 339.

2. Holtzmann, 295. B. Weiss, *E*. 165. Cf. Is. xxiv, 18-20 ; Éz. xxxvii, 12-13 ; Dan. xii, 2 ; Ap. xi, 13, et Ovide, *Métam*. VII, 205-206 :

Et silvas moveo jubeoque tremescere montes
Et mugire solum manesque exire sepulcris.

3. Il n'y en a pas moins une certaine incohérence dans l'idée et même dans le texte de Matthieu. Ce n'est pas tout à fait sans raison que l'on a soupçonné dans la formule καὶ ἐξελθόντες.... αὐτοῦ (v. 53, *supr*. p. 688, n. 2) une glose explicative et rectificative. Cf. Blass, 107. L'on doit admettre au moins une explication et une rectification apportées par l'évangéliste à la donnée qu'il exploite.

4. Si l'on prend les choses en rigueur, les ressuscités resteront immobiles dans leurs tombeaux ouverts, ou bien ils vagueront dans la plaine avant d'entrer en ville, selon qu'on rattachera μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ à ce qui précède ἐξελθόντες κτλ.) ou à ce qui suit (εἰσῆλθον). L'incertitude du rapport grammatical pourrait confirmer l'hypothèse d'une interpolation.

5. Maldonat, 1, 637 : « Quid enim inter vivos egissent, qui divinae jam glo-

ou qu'ils l'auraient perdu après un séjour plus ou moins long parmi les vivants, pour le reprendre à la résurrection générale [1]? La première hypothèse est en contradiction avec la doctrine de Paul, qui n'admet pas, avant la parousie, d'autre résurrection immortelle que celle de Jésus [2]. La seconde a quelque chose d'enfantin et presque de ridicule. L'évangéliste n'a pas envisagé autrement ce délicat problème, et il a voulu montrer avant tout dans la mort du Christ le principe de notre résurrection [3]. Il convient néanmoins d'observer que cette intention symbolique et le rapport avec la résurrection de Jésus résultent simplement de la circonstance accessoire : « Et sortant des tombeaux après sa résurrection [4]. » En lui-même, le détail est une pure merveille, comme les ténèbres et le tremblement de terre, et l'on a pu le concevoir aussi d'abord comme un trait destiné à relever l'horreur tragique de la mort du Christ [5].

Les textes prophétiques ne rendent pas compte de cet incident : Amos [6], non loin du passage qui a été cité plus haut, à propos des ténèbres [7], parle de tremblement de terre, mais non de résurrection, et c'est la résurrection qui est ici le point capital [8]. Le cas paraît donc le même que celui du voile déchiré. Les développements qu'il présente étaient inévitables. On peut dire en deux mots qu'un voile se déchire; mais les circonstances d'une résurrection multiple sont

riae gustum acceperant..... ? Nunc autem cum dicat evangelista *apparuisse multis*, minime obscure indicat non omnibus communiter apparuisse, sed quibus oportebat Christi resurrectionem confirmare; quemadmodum et ipse Christus.... neque omnibus sed solis apostolis et aliis fidelibus visus est.... neque.... humano more versatus est, sed nunc apparebat, nunc disparebat. » Cette remarque sur le caractère des *apparitions* de morts est tout à fait dans l'esprit de Matthieu.

1. Schanz, *Mt.* 551, n'hésite pas à les renvoyer dans la tombe aussitôt après leur apparition.

2. Cf. I Cor. xv, 23. Col. i, 18.

3. B. Weiss, *E.* 165.

4. Cf. *supr.* p. 690, nn. 3 et 4.

5. Cf. Brandt, 265.

6. viii, 8.

7. P. 679, n. 3.

8. Parmi les textes cités plus haut, p. 690, n. 2, Is. xxiv, 18-20 ne se rapporte aussi qu'au tremblement de terre. La métaphore d'Éz. xxxvii, 12 (LXX). ἰδοὺ ἀνοίγω ὑμῶν τὰ μνήματα καὶ ἀνάξω ὑμᾶς ἐκ τῶν μνημάτων ὑμῶν, καὶ εἰσάξω ὑμᾶς εἰς τὴν γῆν τοῦ Ἰσραήλ, correspond au récit de Matthieu.

nécessairement plus compliquées. Bien que lié à la résurrection comme condition préalable, le tremblement de terre se rattache aussi à la mort de Jésus, et manifeste le trouble de la nature en présence du grand événement qui vient de s'accomplir, c'est-à-dire qu'il transporte dans le monde physique l'impression profonde que le croyant éprouve devant le Fils de Dieu mourant sur la croix. Par un autre côté, les résurrections dont parle Matthieu semblent rencontrer, jusqu'à un certain point, la croyance traditionnelle à la descente du Christ aux enfers [1], au moins dans la rédaction actuelle, où cette résurrection de justes est coordonnée à celle du Christ.

Que l'évangéliste n'ait eu qu'à moitié conscience du symbole qu'il adoptait ou qu'il créait ; qu'il ait entrevu le sens du miracle de résurrection qu'il raconte, et qu'il l'ait en même temps supposé réel ; que l'idée du tremblement de terre lui soit venue, et qu'il l'ait présentée sincèrement comme un fait, quoiqu'il n'eût probablement à cet égard aucun témoignage, c'est ce qui n'a rien de surprenant, vu l'état d'esprit où il se trouvait en composant son livre, et qui lui a fait trouver insuffisants [2] les détails merveilleux qu'il lisait dans Marc. Il y aurait quelque naïveté à chercher, dans la littérature profane, les traces du tremblement de terre, ou à spéculer sur le sort ultérieur des ressuscités que l'évangéliste a introduits dans son tableau.

En suivant cette histoire de résurrection, Matthieu a perdu le fil du récit ; il ne cherche pas à le rattraper autrement qu'en relatant, d'après Marc, et en rattachant aux détails merveilleux qu'il vient de signaler, l'impression manifestée par le centurion. L'attitude de cet officier est caractérisée d'une façon trop succincte pour qu'il soit possible à l'histoire d'analyser les sentiments d'où procède l'aveu mentionné par les trois évangélistes. Dans la pensée d'un centurion romain, qui ne savait pas ce que les Juifs entendaient par « fils de Dieu », bien moins encore ce que Jésus avait entendu par là, et ce que l'Église chrétienne devait enseigner à ce sujet, la déclaration : « Cet homme était fils de Dieu [3] », aurait signifié seulement que Jésus était un être divin, surnaturel, un héros [4]. Mais ce

1. Holtzmann, 295. Cf. *supr.* p. 676, n. 5.
2. Cf. Wernle, 175.
3. *Supr.* p. 688, n. 3.
4. Wellhausen, *Mc.* 141. Holtzmann, 181, ajoute que les premiers lecteurs,

n'est pas cela que les évangélistes ont dû comprendre. Le centurion dit une chose qu'ils croient, et il la dit dans les termes où ils l'expriment [1]. Par conséquent, le centurion dit la même chose que Pierre a dite autrefois à Jésus, quand il l'a reconnu pour le Messie. Ce serait une véritable conversion, et l'on peut se demander jusqu'à quel point le centurion ne représenterait pas le témoignage rendu par les Gentils au Christ. Du moins on a tenu à faire rendre ce témoignage par celui qui avait présidé au supplice du Sauveur. On suppose volontiers que Luc a atténué les termes dont Marc s'était servi, parce qu'il trouvait peu naturel qu'un païen eût parlé du Fils de Dieu comme un juif ou un chrétien. Si Luc a fait cette considération, on aurait tort de l'en blâmer. Mais il paraît infiniment probable que l'évangéliste a trouvé plus opportun de faire donner à Jésus par cet officier une dernière attestation d'innocence [2] qu'une profession de foi. Après Pilate, qui dit que Jésus n'était pas coupable, le centurion déclare que Jésus était juste. La préoccupation de l'apologiste a dominé celle du théologien [3].

Dans Marc, ce sont les circonstances de la mort qui provoquent les paroles du centurion : mais en quoi cette mort subite, après un grand cri, prouve-t-elle que Jésus était le Fils de Dieu? La plupart des crucifiés ne mouraient pas si promptement; la rapidité de cette mort, avec le cri qui l'avait précédée, était quelque chose d'extraordinaire; un habitué de pareilles exécutions ne pouvait que le remarquer, et on ne peut pas dire que la parole du centurion soit invraisemblable. Il est d'ailleurs censé connaître la prétention de Jésus à une mission céleste [4]. D'autres circonstances avaient pu le prévenir favorablement pour le Christ. Mais l'on conçoit aussi que, si l'incident est historique, il ait pris dans la tradition une forme plus accentuée que dans la réalité [5]. La déclaration du centurion

hellénochrétiens, de Marc ont dû l'entendre de même, ce qui paraît contestable : le Christ de Paul, de Marc et des premières communautés hellénochrétiennes est déjà plus qu'un héros divin.

1. Cf. Dalman, 250; Brandt, 269.

2. *Supr.* p. 688, n. 5.

3. Wernle, 35.

4. B. Weiss, *Mk.* 238 ; Holtzmann, *loc. cit.*

5. On peut se poser la question de Strauss, II, 371 : « Faut-il entendre, comme on l'a conjecturé, que, dans l'opinion du deuxième évangéliste (on devrait dire plutôt du rédacteur primitif) le cri suprême avait indiqué que

fait pendant à la formule d'introduction : « Commencement de l'Évangile de Jésus-Christ, Fils de Dieu » ; elle a dû être conçue à cette fin, sinon dans la source primitive de Marc, au moins dans une rédaction intermédiaire, à laquelle n'était pas encore annexé le récit de la sépulture et de la découverte du tombeau vide.

La mise en scène du premier Évangile justifierait mieux la déclaration des soldats, car, dans Matthieu, les compagnons du centurion s'associent à sa profession de foi. Mais, s'il y avait eu des ténèbres pendant trois heures, s'il y avait eu, pour finir, un tremblement de terre, et si les rochers s'étaient ouverts autour de Jérusalem, ce ne sont pas seulement les soldats romains qui auraient été effrayés, c'est Jérusalem tout entière qui se fût émue, et de tels prodiges n'auraient pu être négligés, en aucun cas, par la tradition apostolique. De même que les détails fournis par Matthieu ne sont pas à interpréter historiquement, de même la profession de foi qu'il attribue aux soldats romains n'est pas à prendre à la lettre.

Dans Luc, les paroles du centurion ne s'expliquent pas précisément par l'admiration qu'éprouve cet homme devant des souffrances patiemment supportées et une mort courageuse [1]. Le centurion voit « ce qui est arrivé », non les sentiments de Jésus, mais l'éclipse de soleil et les circonstances extraordinaires de la mort du Christ. Ce sont ces circonstances merveilleuses, où se manifestent les intentions du ciel, qui prouvent à l'officier païen que Jésus était sans crime [2]. Luc emploie une formule qui lui est familière, mais qui n'est pas exempte d'exagération, lorsqu'il dit que le centurion « rendit gloire à Dieu [3] ». Ces paroles ne signifient pas seulement

l'esprit divin du Messie abandonnait le corps terrestre de Jésus, tout comme les mauvais esprits sortaient généralement du corps des possédés en criant? » Hypothèse bien plus vraisemblable (cf. p. 683, n. 7) que cette autre (*ibid.*) : « Ou bien Marc voyait-il dans ce cri, qui saisit d'étonnement le capitaine, et dans la promptitude de la mort, qui remplit Pilate de surprise, un signe que Jésus était mort volontairement, avant le moment prescrit par le cours de la nature ? » L'objection de Brandt, 250, contre la première hypothèse, à savoir, que l'esprit divin n'est pas supposé en colère, comme les démons, pour sortir avec un grand cri, ne semble pas décisive. Au point de vue du narrateur, le départ de l'esprit serait toujours une crise violente, tant par rapport à l'esprit que par rapport à Jésus.

1. Keil, *ap.* B. Weiss, *Lk.* 672 ; Schanz, *Lk.* 549.
2. Cf. B. Weiss, *loc. cit.*
3. *Supr.* p. 688, n. 5.

que le centurion se trouva rendre hommage au Père céleste, en reconnaissant que Jésus était juste, mais qu'il eut réellement l'intention de glorifier le vrai Dieu. Or cette intention n'a pu être que présumée par l'évangéliste.

On a vu plus haut [1] comment la prophétie de Zacharie avait influencé le récit de Luc pour tout ce qui regarde les dispositions des habitants de Jérusalem à l'égard de Jésus condamné et mourant. Il est probable que, dans la foule des assistants, plusieurs ont éprouvé une sincère compassion pour le Sauveur, déploré même sa mort comme un malheur public; mais que tous soient retournés chez eux en se frappant la poitrine, c'est ce que n'aurait jamais dit un témoin oculaire, et ce qui n'a pu être écrit que pour établir une correspondance exacte entre la narration évangélique et le texte messianique de Zacharie [2].

1. P. 661.
2. Cf. *supr.* p. 688, n. 5.

LXXXVII

LE SÉPULCRE

MARC, XV, 40-XVI, 8. MATTH. XXVII, 55-XXVIII, 15. LUC, XXIII, 48-XXIV, 11.

Le récit de la sépulture est coordonné à celui de la découverte du tombeau vide, et, bien que certains critiques, qui n'admettent pas l'historicité de celui-ci, croient pouvoir maintenir la vérité de celui-là, il ne semble pas qu'on puisse les séparer l'un de l'autre, ni regarder l'un comme mieux garanti que l'autre.

MARC, XV, 40. Et il y avait aussi des femmes qui regardaient de loin, parmi lesquelles Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques le Petit et de José, et Salomé, 41. qui, lorsqu'il était en Galilée, le suivaient et le servaient; et plusieurs autres qui étaient venues avec lui à Jérusalem.

MATTH. XXVII, 55. Et il y avait là beaucoup de femmes, regardant de loin, qui avaient suivi Jésus, depuis la Galilée, pour le servir, 56. parmi lesquelles était Marie de Magdala, Marie mère de Jacques et de Joseph, et la mère des fils de Zébédée.

LUC, XXIII, 49. Et tous ses amis s'étaient tenus à distance, ainsi que les femmes qui l'avaient suivi de Galilée, pour voir tout cela.

Après avoir raconté la mort de Jésus, les évangélistes signalent la présence de femmes qui avaient suivi le Christ depuis le temps de sa prédication galiléenne. Marc dit qu'il y en avait plusieurs, et il en désigne trois par leurs noms : Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques le Petit et de José, et Salomé [1]. Le rédacteur du premier

1. V. 40. ἦσαν δὲ καὶ γυναῖκες ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, ἐν αἷς καὶ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσῆτος μήτηρ καὶ Σαλώμη, 41. αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ (CD et quelques autres témoins omettent καὶ δ. α.). Ss. lit : « Marie de Magdala, Marie *fille* de Jacques, mère de Joseph, et Salomé, 41. qui étaient venues avec lui *de* Galilée, et beau-

Évangile a reproduit la même notice[1], en lui donnant une meilleure forme littéraire ; il supprime l'épithète qui est jointe au nom de Jacques, et qui servait sans doute, dans le cercle des disciples, à distinguer celui-ci d'un autre Jacques ; il substitue au nom de Salomé « la mère des fils de Zébédée[2] ». On considère généralement cette désignation comme équivalente, mais il pourrait bien y avoir substitution de personnes[3], l'évangéliste ayant déjà précédemment amené en scène, de son propre chef, la mère des apôtres Jacques et Jean. Les figures de ces femmes ne semblent pas avoir eu grande consistance dans la tradition. Leur rôle grandit à mesure que la légende recouvre les souvenirs apostoliques.

Certains Pères[4], désireux de mettre les Synoptiques d'accord avec Jean[5], identifient Marie mère de Jacques et de José à la mère de Jésus[6] ; mais il est évident que, si les Synoptiques avaient pensé à la mère du Sauveur, ils ne l'auraient pas désignée ainsi. La Marie dont ils parlent est probablement celle que Jean appelle Marie de Clopas, et dont il a voulu faire la sœur de Marie mère de Jésus[7]. Jacques le Petit peut signifier Jacques « le jeune » ; mais rien ne prouve que le surnom ne vient pas de ce que le disciple en question était de petite taille ; on ne saurait dire, par conséquent, si le surnom lui a été donné d'abord pour le distinguer d'un frère ou d'un disciple

coup d'autres qui le servaient, qui étaient montées avec lui à Jérusalem. » On pourrait soupçonner que la mention du service est ajoutée dans Marc. Cependant la leçon de Ss. peut s'expliquer par la liberté de la traduction, et l'omission de CD etc. par un accident de copie, homéoteleuton sur αὐτῷ ; la notice de Lc. VIII, 2 semble dérivée de Mc. 41 (cf. I, 149, 691).

1. V. 55. ἦσαν δὲ ἐκεῖ γυναῖκες πολλαὶ ἀπὸ μακρόθεν θεωροῦσαι, αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ· 56. ἐν αἷς ἦν Μαρία ἡ Μ. καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσὴφ μήτηρ, καὶ ἡ μήτηρ τῶν υἱῶν Ζεβεδαίου. La notice concernant Marie mère de Jacques et de Joseph présente quelques variantes dans la tradition. Ss. lit encore : « Marie *fille* de Jacques et mère de Joseph » (cf. p. 696, n. 1). WELLHAUSEN, *Mc.* 142, *Mt.* 148, donne la même traduction.

2. Avec référence à XX, 20, *supr.* p. 236.

3. WELLHAUSEN, *Mt.* 149.

4. Notamment Chysostome (cf. SCHANZ, *Mt.* 552 ; *Mk.* 411.)

5. XIX, 25.

6. Se rappeler qu'un Jacques et un Joseph figurent MT. XIII, 55, parmi les frères de Jésus, et que les Pères grecs voient dans ces frères des enfants de Joseph (cf. I, 726-727, 833-836).

7. Cf. *QÉ.* 877-878.

plus âgés. Ce n'est pas sans raison que la présence des femmes est mentionnée en cet endroit du récit.

Jusqu'à présent, l'on dirait que les évangélistes n'ont point pensé à elles comme témoins de la passion, parce qu'il s'agissait de faits publics, pour lesquels des attestations particulières ne semblaient pas nécessaires; ils s'avisent maintenant de leur présence, parce qu'ils vont avoir besoin d'elles pour la découverte du tombeau vide. Cette découverte tient aux circonstances de la sépulture, c'est pourquoi l'on parle de ces femmes avant la mise au sépulcre ; pour l'équilibre général des récits, l'on rattache leur présence à la passion et même au ministère galiléen, en rappelant assez inopinément des services que le lecteur de Marc et de Matthieu ne pouvait soupçonner. Les évangélistes ne sont pas préoccupés de faire valoir leur témoignage pour le détail des incidents précédemment racontés, puisqu'ils commencent par dire qu'elles étaient loin de la croix. On verra plus bas que, si Marc d'abord les tient à distance, ce n'est peut-être pas parce que les soldats ont dû les écarter, mais parce qu'elles n'avaient aucune place dans les récits primitifs.

Luc, ayant parlé plus haut [1] des femmes qui accompagnaient Jésus en Galilée, s'abstient d'en signaler aucune par son nom. D'après lui, ce ne sont pas seulement les femmes qui auraient assisté à la mort du Sauveur, mais tous ceux qui connaissaient Jésus, et par conséquent les disciples [2]. L'évangéliste, en effet, n'a pas dit qu'ils aient pris la fuite. Cependant, il est certain, d'après les autres Évangiles, que les disciples ne se trouvaient pas sur le Calvaire. Jean lui-même ne parle que d'un seul disciple, le bien aimé, disciple idéal, qui a toute chance de n'être aucun de ceux qui se sont attachés réellement à Jésus. Si les disciples eussent été présents, c'est à leur témoignage, non à celui des femmes, qu'on aurait eu recours pour garantir les récits qui vont suivre. La donnée de Luc n'est pas d'ailleurs à considérer comme un acheminement de la tradition vers la donnée de Jean, puisqu'elle dépasse de beaucoup celle-ci. Il semble plutôt que ce soit un trait symbolique, comme le deuil universel dont l'évangéliste vient de parler. Certains passages des

1. VIII, 1-3; I, 691-693.

2. V. 49. εἱστήκεισαν δὲ πάντες οἱ γνωστοὶ αὐτῷ ἀπὸ μακρόθεν, καὶ γυναῖκες αἱ συνακολουθοῦσαι αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, ὁρῶσαι ταῦτα. Noter le parallélisme de cette notice avec VIII, 1-3, *supr. cit.*

psaumes[1] ont pu favoriser cette conception, dont Luc lui-même ne tient pas compte historiquement, puisque les femmes seules demeurent pour la sépulture. Il paraît impossible de démêler dans ces particularités ce qui vient de l'évangéliste lui-même et ce qu'il a pu trouver dans la source ou les sources qui lui ont fourni ses récits de la résurrection.

Marc, xv, 42. Et le soir étant arrivé déjà, — comme c'était la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat, — 43. Joseph d'Arimathée, membre distingué du conseil, qui, lui aussi, attendait le royaume de Dieu, vint et entra hardiment chez Pilate, et lui demanda le corps de Jésus. 44. Et Pilate s'étonnait qu'il fût déjà mort, et, faisant appeler le centurion, il lui demanda s'il était mort depuis longtemps. 45. Et instruit par le centurion, il fit donner le cadavre à Joseph. 46. Et ayant acheté un linceul, et détachant le (corps de Jésus), il l'enveloppa dans le linceul, le déposa dans un sépulcre qui était taillé dans le roc, et il fit rouler une pierre sur l'entrée du sépulcre.

Matth. xxvii, 57. Et le soir étant arrivé, vint un homme riche, d'Arimathée, appelé Joseph, qui, lui aussi, était disciple de Jésus. 58. Allant trouver Pilate, il lui demanda le corps de Jésus. Alors Pilate ordonna qu'il lui fût remis. 59. Et prenant le corps, Joseph l'enveloppa dans un linceul propre, 60. et il le déposa dans son sépulcre neuf, qu'il avait fait tailler dans le roc; et après avoir fait rouler une grande pierre à l'entrée du sépulcre, il s'en alla.

Luc, xxiii, 50. Et il y eut un homme appelé Joseph, qui était membre du conseil, homme vertueux et juste, 51. qui n'avait point consenti à leur dessein et à leur action, (originaire) d'Arimathée, ville des Juifs, (et) qui attendait le royaume de Dieu : 52. étant venu trouver Pilate, il lui demanda le corps de Jésus. 53. Et l'ayant descendu, il l'enveloppa d'un linceul et le déposa dans un sépulcre taillé dans le roc, où personne n'avait encore été mis. 54. Et c'était un jour de préparation, et le sabbat allait commencer.

1. Ps. xxxviii (xxxvii), 12 (LXX). οἱ φίλοι μου... καὶ οἱ ἔγγιστά μου (ἀπὸ) μακρόθεν ἔστησαν. Ps. lxxxviii (lxxxvii), 9. ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου ἀπ'ἐμοῦ.

Selon les évangélistes, le Christ était mort un vendredi. Ce jour était appelé « préparation », parce que l'on y préparait tout ce qui était nécessaire pour la journée du sabbat, où le travail était interdit; au coucher du soleil, le sabbat commençait [1]; il était donc urgent d'enlever le corps de Jésus et de lui donner la sépulture. On observe [2] que, si le vendredi eût été le jour même de la pâque, le repos sabbatique aurait dû être respecté de la même manière [3]: Joseph d'Arimathée n'aurait pu vaquer à tous les soins de la mise au tombeau. Et l'on trouve là un argument en faveur de la chronologie johannique. Mais, outre qu'il est permis de se demander jusqu'à quel point la sépulture des défunts pouvait être retardée quand deux jours fériés se suivaient ainsi, on sait déjà l'incertitude qui affecte le rapport chronologique de la mort de Jésus avec la pâque [4]. La pâque du dernier repas dans les Synoptiques, et celle du crucifiement dans le quatrième Évangile, le sabbat de la sépulture et le dimanche de la résurrection sont des données symboliques, dont il est maintenant difficile à l'historien de dégager le point de départ dans la réalité des faits. On remarquera que l'indication de Marc : « car c'était le vendredi », vient comme en surcharge. C'est uniquement par cette sorte de glose, connue d'ailleurs de Matthieu, de Luc et de Jean, que se trouve déterminé le jour de la semaine où eut lieu la passion [5].

D'après la coutume romaine, le corps de Jésus, s'il n'avait été

1. Mc. 42. καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον. Ss. lit simplement; « Et l'on était au sabbat. » L'indication du « soir » est en rapport avec le schéma chronologique du rédacteur (J. Weiss, *AE*. 335) : on a eu « le matin », v. 1, comme point de départ du jugement; la troisième heure, v. 25, comme point de départ du supplice; la sixième, v. 33, comme point de départ des ténèbres; la neuvième, v. 34 (37) pour la mort; « le soir », douzième heure (six heures de l'après-midi), marque la fin de cette terrible journée. Mt. 57 retient seulement ὀψίας δὲ γενομένης. Luc transpose l'indication après le récit de la sépulture, v. 54. καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν. D lit seulement ἦν δὲ ἡ ἡμέρα προσαββάτου (cf. *supr.* Mc. 42). L'expression « se lever », appliquée au sabbat, est transportée du jour naturel, qui commence au lever du soleil, à la journée religieuse qui commençait le soir, au moment où l'on allumait les flambeaux.

2. Cf. Holtzmann, 105; B. Weiss, *Mk*. 239.

3. Cf. Ex. xii, 16.

4. Cf. *supr.* pp. 506-507, 541-542.

5. Cf. Wellhausen, *Mt*. 149.

réclamé, fût resté attaché au gibet pour devenir la pâture des oiseaux de proie. Si l'on eût observé la loi juive, on l'eût détaché avant le soir[1], pour le jeter dans un lieu infâme, destiné à recevoir les cadavres des suppliciés. Il est bien probable que, même dans les supplices ordonnés par l'autorité romaine, on se conformait à la coutume juive, et l'on se débarrassait de ces restes avant la nuit. Mais les parents ou amis des suppliciés pouvaient obtenir la permission de les enterrer. Selon les évangélistes, il en aurait été ainsi pour Jésus[2]; mais, chose digne de remarque, ce n'est pas une personne de son entourage qui va trouver le procurateur. Jésus a été abandonné jusque dans la mort par ses disciples. Les femmes qui l'avaient suivi sur le Golgotha ne pouvaient que gémir sur sa destinée. Un homme respecté, membre du sanhédrin, préoccupé d'assurer une sépulture convenable au prédicateur galiléen, aurait fait auprès de Pilate la démarche nécessaire[3]. Aucun des Douze n'est associé de manière ou d'autre à cette œuvre de charité. Joseph d'Arimathée lui-même n'apparaît qu'en cet endroit de l'histoire évangélique; il ne tient aucune place dans les souvenirs authentiques, relatifs à l'organisation de l'Église primitive. On ne sait de lui qu'une chose : c'est le haut personnage et l'homme de bien qui pourvut à l'ensevelissement du Sauveur.

La patrie de Joseph, Arimathie, ou mieux Arimathée, serait, dit-on[4], la ville de *Ramathem*, ou Ramathaïm, voisine de Lydda, dont

1. Conformément à Deut. xxi, 23.

2. Cf. Brandt, 308. Noter que Marc et les deux autres Synoptiques semblent n'envisager que la coutume romaine, tandis que Jn. xix, 31, insiste sur le sabbat.

3. Mc. 43. ἐλθὼν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, (Ss. « des cieux »), τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα (D, πτῶμα ; cf. vi, 29) τοῦ Ἰησοῦ. Mt. 57. ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοὔνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη (ABL, ἐμαθήτευσεν) τῷ Ἰησοῦ· 58. οὗτος προσελθὼν τῷ Πειλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Lc. 50. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ βουλευτὴς ὑπάρχων, ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος (D, mss. lat. omettent ἀνήρ devant ἀγαθός ; Ss. Sc. mettent « juste » avant « bon »), 51. οὗτος οὐκ ἦν συνκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν, ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ (Ss. « des cieux »), 52. οὗτος προσελθὼν τῷ Πειλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Ss. Sc. renvoient l'explication : « Cet homme, qui n'était pas avec les accusateurs », à la fin du v. 51, de sorte que l'indication : « d'Arimathée etc., suit : « homme juste et bon ».

4. Holtzmann, Brandt, etc.

il est question au premier livre des Machabées [1]. Plusieurs [2] néanmoins l'identifient avec Ramathaïm ou Rama, la patrie du prophète Samuel [3], et c'est plutôt à cet endroit qu'a pensé Marc. Il y a sans doute quelque réserve à faire sur la qualité de disciple attribuée à Joseph par le premier et par le quatrième Évangile [4]. Marc et Luc se sont contentés de dire que Joseph « attendait le royaume de Dieu [5] ». Pour couper court, le rédacteur du premier Évangile dit que c'était un disciple, mais Joseph ne l'était pas autrement que par l'espérance du royaume. On doit supposer qu'il avait entendu Jésus, avait été frappé de son enseignement, avait pensé que ce prophète galiléen pourrait être le Messie promis; il avait suivi avec un intérêt compatissant les péripéties de son jugement et de sa mort. Mais Marc ne va pas jusqu'à dire qu'il ait eu quelque relation personnelle avec le Christ. Sa qualité de membre du sanhédrin ressort clairement dans Luc; elle est présentée avec une certaine réserve dans Marc, supprimée dans Matthieu et dans le quatrième Évangile [6], qui passe d'ailleurs cette qualité à Nicodème [7].

La gaucherie des indications rappelle assez l'embarras que l'on constate en d'autres endroits plus ou moins suspects, notamment dans l'affaire de Barabbas. Les évangélistes ont dit que le sanhédrin tout entier avait décidé la mort de Jésus. Comment expliquer après cela qu'un membre de cette assemblée se soit mis en devoir de rendre l'honneur suprême de la sépulture au Sauveur abandonné des siens? Marc se borne à dire que Joseph était « conseiller [8] ». Le mot est vague et différent de ceux que l'évangéliste a

1. xi, 34.
2. B. Weiss, Schanz, etc.
3. I Sam. i, 1.
4. Cf. Jn. xix, 38; *QÉ.* 895.
5. *Supr.* p. 701, n. 3.
6. *Loc. cit.*
7. Jn. iii, 1. Cf. *QÉ.* 304.
8. βουλευτής (*supr.* p. 701, n. 3). L'emploi d'un mot nouveau n'est pas étonnant, si le récit de la sépulture appartient à la rédaction finale de l'Évangile, et s'il ne procède pas de la même tradition ou de la même main que les récits du jugement. Le lecteur de Marc n'est pas obligé de penser que la βουλή dont fait partie Joseph soit le συνέδριον de xiv, 55; l'épithète εὐσχήμων serait presque de nature à l'orienter dans un autre sens, car elle vise plutôt la qualité que le mérite de la personne (cf. Act. xiii, 50; xvii, 12, et même I Cor. vii, 35, xii, 23-24, que B. Weiss, *Mk.* 240, allègue en sens contraire).

coutume d'employer quand il parle du sanhédrin. Luc dit la même chose, mais pour écarter entièrement l'objection, il observe que ce conseiller ne s'était pas associé aux mesures que les autres avaient prises contre Jésus. Les termes dont il se sert feraient supposer que Joseph assistait aux délibérations, et s'était abstenu d'émettre un suffrage défavorable au Sauveur. Mais Luc connaissait-il les détails de ce qui s'était passé dans les réunions du grand conseil? Ce qu'il paraît savoir, il le déduit de ce qu'il voit faire à Joseph : le membre du sanhédrin qui a enseveli Jésus n'était pas un ennemi de Jésus. Le rédacteur du premier Évangile a supprimé radicalement la difficulté, en transformant le conseiller en « homme riche ». Il a pu s'aider, pour cette substitution, d'un passage d'Isaïe [1] où il est dit que le Serviteur de Iahvé sera enterré « avec le riche » ; et c'est probablement encore d'après ce texte qu'il fait donner par Joseph son propre tombeau, circonstance omise dans les autres Évangiles canoniques, et soigneusement relevée dans l'Évangile de Pierre [2].

En fait, Joseph d'Arimathée aurait pu ne pas être de la réunion qui eut lieu chez Caïphe, et n'avoir connu que par la rumeur publique l'arrestation et la condamnation de Jésus. Le silence que l'histoire apostolique a gardé sur ce personnage ne prouverait pas qu'il n'ait pas été membre du sanhédrin, et qu'il n'ait pas habité

1. LIII, 9, hébreu (car le grec a une autre signification) : « Et il (Dieu ?) a mis avec les méchants son tombeau, et avec les riches son sépulcre. » BRANDT, 309, observe d'ailleurs avec raison que ce n'est pas ce passage qui a pu suggérer le fond même du récit.

2. V. 23. « Et les Juifs se réjouirent (cf. *supr.* p. 679, n. 1), et ils donnèrent son corps à Joseph, pour qu'il l'ensevelît, puisqu'il avait vu tout ce que (Jésus) avait fait de bien. 24. Prenant donc le Seigneur, il le lava et l'enveloppa d'un suaire, et il l'emporta dans son propre tombeau (εἰς ἴδιον τάφον), qu'on appelait le jardin (κῆπον ; cf. JN. XIX, 41) de Joseph. » Dans l'apocryphe, la demande de Joseph se place entre le lavement des mains de Pilate et la scène de dérision : V. 3. « Et Joseph, ami de Pilate et du Seigneur (noter qu'on ne dit rien de sa situation officielle), vint là, et, sachant qu'ils devaient le crucifier, il alla trouver Pilate et lui demanda le corps du Seigneur pour l'ensevelir. 4. Et Pilate envoya vers Hérode lui demander le corps. 5. Et Hérode répondit : « Frère Pilate, quand même personne ne l'aurait demandé, nous l'aurions enterré, — car le sabbat approche, et il est écrit dans la Loi que le soleil ne doit pas se coucher sur un homme mis à mort, — avant le premier des Azymes, leur fête. » Cf. JN. XIX. 42 (*QÉ.* 898), et DEUT. XXI, 23, *supr. cit.*, p. 701, n. 1.

Jérusalem. Arimathée était son lieu d'origine. L'acte de pieux respect qu'il est dit avoir accompli envers Jésus n'aurait pas eu d'autres suites, ou bien Joseph, s'il a survécu longtemps au Sauveur, aurait conservé, à l'égard de l'Église naissante, la disposition qu'il avait eue à l'égard de Jésus, une sympathie qui n'allait pas jusqu'à l'adhésion complète et au sacrifice de sa position sociale [1]. Les évangélistes ne s'intéressent à lui qu'à raison du rôle qu'ils lui attribuent dans l'ensevelissement du Christ.

Joseph, à qui sa qualité donnait accès près du procurateur, aurait donc eu le courage [2] d'aller trouver Pilate pour lui demander le corps. D'après Marc, Pilate, étonné que Jésus soit déjà mort, fait appeler le centurion et s'informe depuis combien de temps la chose est arrivée; s'étant assuré de la mort, il fait donner gratuitement le corps à Joseph [3]. Ces détails attestent chez le narrateur la préoccupation de montrer que la mort du Christ, qui avait été un fait public, avait été de plus dûment constatée par Pilate lui-même, sur le rapport du centurion qui en avait été le témoin officiel. Le rédacteur du premier Évangile a passé sous silence l'enquête de Pilate [4]. Luc en a fait autant, et il va même jusqu'à sous-entendre le consentement du procurateur. Serait-ce que ces évangélistes n'auraient pas trouvé dans Marc tout ce qu'on y lit maintenant [5]? Il est plutôt à croire qu'ils n'ont pas vu l'intérêt de ces

1. Cf. Jn. xii, 42-43; *QÉ*. 698.

2. Mc. 43. τολμήσας. Les autres évangélistes et le pseudo-Pierre suppriment cette nuance. Brandt, 311, trouve à ce détail un cachet d'historicité, vu que, si Pilate avait eu les bonnes dispositions qu'on lui prête, et si Joseph avait été sanhédriste, l'acte de Joseph ne réclamait pas un courage particulier. Mais faut-il chercher tant de logique dans ces récits ? Le défaut d'harmonie entre celui de la sépulture et celui du jugement s'expliquerait d'ailleurs sans difficulté, si celui-ci est antérieur à celui-là. Cf. *supr*. p. 702, n. 8. Du point de vue de Marc, il y avait quelque hardiesse à Joseph de réclamer auprès de Pilate le corps d'un supplicié dont il n'était point parent. Cf. Brandt, 307-308.

3. V. 44. ὁ δὲ Πειλᾶτος ἐθαύμασεν εἰ ἤδη τέθνηκεν, καὶ προσκαλεσάμενος τὸν κεντυρίωνα ἐπηρώτησεν αὐτὸν εἰ πάλαι (BD, ἤδη; mais πάλαι, qui s'oppose à ἄρτι, est préférable, car il ne s'agit pas seulement de savoir si Jésus est mort, mais si le fait est bien certain ; Ss. n'a ni πάλαι ni ἤδη) ἀπέθανεν· 45. καὶ γνοὺς ἀπὸ τοῦ κεντυρίωνος ἐδωρήσατο τὸ πτῶμα τῷ Ἰωσήφ.

4. V. 38. τότε ὁ Πειλᾶτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι.

5. J. Weiss, *AE*. 340.

informations, à moins qu'ils n'y aient flairé plutôt une objection qu'un témoignage pour la foi.

Joseph achète un linceul, sans doute une pièce de toile dont il se propose d'envelopper le corps de Jésus détaché de la croix[1]. D'après Marc, la toile est neuve; d'après la rédaction du premier Évangile, elle est « propre », ou « pure », c'est-à-dire qu'elle n'avait jamais servi. Ce détail semble introduit par une raison de convenance théologique. Luc mentionne simplement le linceul; mais, pour le motif qui a suggéré au rédacteur du premier Évangile et à Marc l'idée d'une toile neuve, il dit que personne n'avait encore été mis dans le sépulcre où le corps de Jésus fut déposé. Matthieu insinue la la même chose en disant que le sépulcre avait été creusé tout récemment pour Joseph lui-même. On se rappelle que, d'après Marc et Luc, le Sauveur fit son entrée à Jérusalem sur un ânon que nul n'avait encore monté[2]. De telles données procèdent d'un sentiment moral plutôt que de la tradition historique.

On remarquera que les indications de Marc sont extrêmement vagues : il faut un sépulcre pour que Jésus en sorte ressuscité; mais où était ce sépulcre, et comment il se fait que Joseph en dispose, l'évangéliste n'en sait rien, ou ne songe pas à le dire, et il pense à signaler un détail sans portée, à savoir que le sépulcre était taillé dans la pierre, indication qui n'a guère de raison d'être, à moins qu'elle ne corresponde, dans la pensée du narrateur, à quelque prophétie[3]. La circonstance de la pierre roulée[4] ne vient que pour faire

1. Mc. 46. καὶ ἀγοράσας σινδόνα καθελὼν (D, λαβὼν) αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας, καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου (D, ajoute καὶ ἀπῆλθεν, d'après Matthieu). Mt. 59. καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ ἐν (ℵACL n'ont par ἐν) σινδόνι καθαρᾷ (Ss. « neuf » 60. καὶ ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ ὃ ἐλατόμησεν ἐν τῇ πέτρᾳ, καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου ἀπῆλθεν. Lc. 53. καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι, καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὔπω κείμενος. D, ajoute, καὶ θέντος αὐτοῦ ἐπέθηκεν τῷ μνημείῳ λίθον, ὃν μόγις εἴκοσι ἐκύλιον ; de même lat. *c* : « et cum positus esset in monumento, posuerunt lapidem quem vix viginti volvebant » ; sah. : « cum vero posuissent eum, posuit lapidem in porta sepulcri quem viginti homines volvere possent ».

2. *Supr*. p. 261. Cf. Brandt, 313.

3. Strauss, II, 380, indique Is. xxii, 16 (LXX). τί σὺ ὧδε, ὅτι ἐλατόμησας σεαυτῷ ὧδε μνημεῖον... ; et xxxiii, 16. οὗτος (le juste) οἰκήσει ἐν ὑψηλῷ σπηλαίῳ πέτρας ἰσχυρᾶς.

4. *Supr*. n. 1.

ressortir le miracle de la résurrection, et c'est pour le même motif que Matthieu dit que la pierre était grande.

On doit se représenter le sépulcre dont il s'agit comme une espèce de chambre souterraine, creusée dans le roc, avec une ouverture à fleur de sol, que l'on fermait au moyen d'une large pierre. Jean[1] insiste, comme Matthieu et Luc, sur la circonstance du sépulcre neuf; mais Matthieu est seul à dire, probablement à supposer, que ce sépulcre était celui de Joseph[2]. S'il en eût été ainsi pour Jean, Marie de Magdala, le matin de la résurrection, n'aurait pas conjecturé que le gardien du jardin où se trouvait le tombeau avait retiré le corps de Jésus pour le transporter ailleurs[3]. D'après Marc, Luc et Jean, il semblerait que Joseph ait déposé le corps dans le tombeau libre qui se trouvait le plus rapproché du lieu du crucifiement, sans consulter le propriétaire de l'endroit. Il est peu probable néanmoins qu'il ait eu l'intention de revenir après le sabbat, afin d'enlever le corps et de le placer ailleurs, car les femmes qui l'avaient accompagné considéraient la sépulture de Jésus comme définitive. Telle dut être la pensée des évangélistes. Cette circonstance ne laisse pas de faire difficulté: n'est-ce pas pour l'avoir senti que Matthieu attribue à Joseph la propriété du sépulcre où Jésus a été mis[4]?

Après avoir mis Jésus dans cette tombe, Joseph la ferme en faisant rouler la pierre destinée à en couvrir l'orifice. Tout cela est censé s'accomplir à la hâte, parce que le temps presse, et qu'il faut

1. XIX, 41. Cf. *QÉ*. 898.

2. Pour l'*Év. de Pierre*, cf. *supr.* p. 703, n. 2.

3. Hypothèse admise par plusieurs critiques, notamment par ceux qui, admettant l'historicité de la découverte du tombeau vide, pensent que Joseph aurait pu enlever le cadavre après le sabbat. Cf. Holtzmann, 105. Renan, *Jésus*, 447, dit sans hésiter : « On n'avait pas encore choisi le lieu où on déposerait le corps d'une manière définitive... On se décida donc pour une sépulture provisoire. »

4. On peut supposer ici l'influence d'Is. XXII, 16, *supr. cit.*, p. 705, n. 3. Strauss, *loc. cit.*, pense que Marc et Luc attribuent, sans le dire, la propriété du tombeau à Joseph. Cette opinion est probable pour Marc, s'il a pensé au texte d'Isaïe ; elle l'est moins pour Luc, qui semble plutôt ne pas s'être posé la question de propriété. Jn. XIX, 41-42, qui y a pensé, mais qui associe Nicodème à Joseph, la résout en sens contraire à Matthieu ; il pouvait avoir ses raisons de n'attribuer pas à Joseph le jardin où il a placé le tombeau (cf. *QÉ*. 898).

finir avant la nuit. C'est ainsi que Jésus aurait été mis par un étranger dans une tombe d'emprunt.

Marc, xv, 47. Et Marie de Magdala et Marie de José regardaient où on le déposait.

Matth. xxvii, 61. Et il y avait là Marie de Magdala et l'autre Marie, qui étaient assises en face du tombeau.

Luc, xxiii, 55. Et l'ayant suivi, les femmes qui étaient venues avec lui (Jésus) de Galilée considérèrent le sépulcre et comment son corps y avait été déposé. 56. Et s'en étant retournées, elles préparèrent des aromates et des parfums. Et le jour du sabbat, elles se tinrent tranquilles, selon le précepte.

Quelques femmes seulement regardaient faire le pieux Joseph [1]. D'après Marc et Matthieu, il n'y en aurait eu que deux, Marie de Magdala et Marie mère de José; d'après Luc, tout le groupe des femmes galiléennes aurait suivi Joseph d'Arimathée au sépulcre. L'indication de Marc pourrait n'avoir qu'une précision apparente; mais, vu la tendance du troisième Évangile à généraliser les données antérieures touchant les témoins de la passion, l'indication de Marc est à regarder comme primitive relativement à Matthieu et à Luc. Les deux femmes s'éloignent après Joseph, ayant bien noté l'endroit du sépulcre et sa disposition tant intérieure qu'extérieure.

Cette observation tend à corroborer la valeur de leur témoignage, et, comme tous les autres détails du récit, elle est conçue en vue de la découverte du tombeau vide. Marc tient à dire que ce sont les mêmes personnes qui ont vu l'ensevelissement et trouvé le sépulcre sans cadavre : c'est par là, non par l'hypothèse de rédactions superposées [2], que s'explique la mention réitérée des femmes. Marc a voulu seulement y introduire quelque variété en en faisant assister un

1. Mc. 47. ἡ δὲ Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰωσῆτος (cf. v. 40, *supr.* p. 697, n. 1. « Marie de José » devrait se traduire : « Marie fille de José ». D, lit Μαρία Ἰακώβου. Ss. : « Marie, fille de Jacques ») ἐθεώρουν ποῦ τέθειται (D, ἐθεάσαντο τὸν τόπον ὅπου τ.). Mt. 61. ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία, καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου. Il est assez curieux que Matthieu réserve le θεωρῆσαι pour xxviii, 1. Lc. 55. κατακολουθήσασαι δὲ αἱ (D mss. lat. ont δύο, au lieu de αἱ, ce qui pourrait bien être une correction voulue pour l'accord avec Mc. xv, 47 ; Mt. xxvii, 61; xxviii, 1) γυναῖκες, αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας (cf. v. 49, *supr.* p. 698, n. 2) ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ (paraphrase de Mc. 47), 56. ὑποστρέψασαι δὲ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα.

2. J. Weiss, *AE.* 341.

grand nombre à la mort de Jésus, deux à sa sépulture, et trois à la découverte du tombeau vide.

Luc dit que les femmes préparèrent des parfums ce soir-là : ou bien il anticipe sur la marche réelle des faits, ou bien il suppose que le vendredi n'était pas un jour de fête, ou que les femmes ont travaillé dans la soirée en violant le sabbat ; mais cette dernière hypothèse est à peu près contredite par Luc lui-même [1]. La première paraît la plus vraisemblable.

La valeur historique de tout ce récit n'est pas à discuter indépendamment du suivant. Le témoignage de Paul [2] ne peut lui servir de recommandation [3]. Paul dit que Jésus a été enseveli, « selon les Écritures » ; il savait donc que le corps du Crucifié avait été mis en terre, et il trouvait le fait annoncé dans l'Ancien Testament, comme la mort et la résurrection du Christ. Cette attestation peut n'avoir aucun rapport avec ce que Marc raconte. Supposons que la coutume ait été de ne pas laisser les corps des suppliciés à l'abandon, à raison des scrupules que les Juifs avaient touchant les cadavres, et que le corps de Jésus ait été déposé dans une espèce de fosse commune [4], avec les deux voleurs, Paul aurait pu dire ce qu'il a dit. On ne peut rien déduire de son assertion pour ce qui concerne Joseph d'Arimathée et les circonstances particulières indiquées dans Marc. Il est infiniment probable que Paul ignore Joseph, comme il ignore la découverte du tombeau vide par les femmes galiléennes. La présence de celles-ci à Jérusalem, autour de Jésus et des disciples, peut être une donnée de l'histoire, et même leur présence sur le Calvaire : mais cette donnée était tout à fait accessoire dans la tradition, tant qu'on ne songea pas à faire de ces femmes, qui pouvaient bien, en effet, être restées à Jérusalem quand tous les apôtres étaient déjà partis, les premiers témoins de la résurrection.

MATTH. XXVII, 62. Et le lendemain, qui était après la préparation, les chefs des prêtres et les pharisiens se rendirent ensemble chez Pilate, 63. disant : « Seigneur, nous nous souvenons que cet imposteur a dit, quand il était encore en vie : « Après trois jours je ressusciterai. » 64.

1. V. 56 *b*.
2. I COR. XV, 4. καὶ ὅτι ἐτάφη... κατὰ τὰς γραφάς. Cf. ROM. VI, 4.
3. Ainsi que l'admettent BRANDT, 309, 312 ; HOLTZMANN, 104.
4. Cf. *supr.* p. 627, n. 4, ce qui a été dit à propos de Hakeldama.

Ordonne donc que le tombeau soit bien gardé jusqu'au troisième jour, de peur que ses disciples ne viennent l'enlever et ne disent au peuple : « Il est ressuscité des morts » ; et la dernière imposture serait pire que la première. » 65. Pilate leur dit : « Ayez une garde. Allez, gardez comme vous l'entendez. » 66. Et il allèrent s'assurer du tombeau en scellant la pierre avec la garde.

Le rédacteur du premier Évangile joint au récit de Marc une courte notice qui est en rapport avec une autre addition faite par lui dans le récit de la résurrection. La formule bizarre, « jour d'après la préparation [1] », qui est employée pour désigner le sabbat, vient tout simplement de ce que le narrateur, ayant omis, au commencement du paragraphe précédent, l'indication de Marc [2] : « comme c'était le jour de la préparation, c'est-à-dire la veille du sabbat », n'a pas voulu la laisser tomber tout à fait, et s'en est servi en cet endroit. L'intervention des pharisiens, qui n'ont point paru dans le procès ni au Calvaire, n'est pas attendue : c'est que l'évangéliste n'est plus soutenu par aucune tradition écrite, et qu'il interprète lui-même la tradition orale dont il dépend. Il parle des pharisiens, parce que l'annonce de la résurrection dont il va tirer parti un peu plus loin, pour le discours qu'il fait adresser à Pilate, a été dite devant des pharisiens [3]. Il est vrai que ces derniers ont entendu Jésus en Galilée, et que ceux du présent récit vivent à Jérusalem. Cette difficulté ne compte pas pour le narrateur, dont le point de vue n'est pas celui d'un historien exact, mais d'un apologiste qui répond aux objections des Juifs.

La désignation : « chefs des prêtres et pharisiens », a quelque chose de vague. Il ne s'agit ni du sanhédrin, ni du corps sacerdotal, ni du parti pharisien, mais des principaux ennemis de Jésus [4]. Prêtres et pharisiens sont donc censés venir trouver Pilate et lui faire part de propos qui avaient été tenus par le prophète galiléen, qu'ils traitent d'imposteur [5]. Celui-ci a dit qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort ; ses disciples seraient capables d'enlever

1. V. 62. τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι πρὸς Πειλᾶτον.
2. xv, 42 ; *supr.* p. 700, n. 1.
3. xii, 40 ; I, 993, 997-998.
4. B. Weiss, *E.* 166.
5. V. 63. ἐκεῖνος ὁ πλάνος. Cf. II Cor. vi, 8 ; II Jn. 7.

son cadavre [1], pour faire croire qu'il est vraiment ressuscité ; ce dernier mensonge, s'il pouvait s'accréditer, serait encore plus grave dans ses conséquences que le premier [2], la prétention messianique affectée par Jésus.

On remarquera qu'il ne s'agit pas de paroles rapportées, mais de paroles que les interlocuteurs de Pilate se souviennent d'avoir entendues [3]. L'évangéliste a certainement visé quelque passage des discours qui ont été reproduits par lui, et ce passage ne peut être cherché dans les instructions qui ont été adressées aux seuls disciples. Il s'agit donc de l'endroit où il est dit que le Fils de l'homme restera trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, comme Jonas est resté trois jours et trois nuits dans le ventre du poisson [4]. Or il se trouve que ce développement sur le signe de Jonas appartient à la rédaction [5], non au discours primitif, tout comme le présent récit lui appartient en propre, et ne vient pas de Marc ni d'aucune autre source écrite. La comparaison de Jonas dans le poisson, avec le Sauveur dans le tombeau, est destinée, dans la pensée de l'évangéliste, à préparer le récit qu'on vient de voir, de même que celui-ci prépare ce qu'on lira dans l'histoire de la résurrection. Le tout procède d'une même tradition, préoccupée de répondre aux objections que les Juifs, longtemps après la mort et la résurrection de Jésus, faisaient aux disciples de l'Évangile [6].

Les Juifs disaient que la résurrection n'était pas un trait messianique annoncé par les prophètes : on leur montrait Jonas, figure du Christ. Ils disaient encore que le sépulcre trouvé vide, le premier jour de la semaine après la mort du Sauveur, ne prouvait pas que Jésus fût ressuscité, car les disciples avaient fort bien pu enlever son corps : on leur répondait que le sépulcre avait été surveillé, que l'enlèvement n'était pas possible, et que, si les soldats gardiens du tombeau n'avaient été achetés par les prêtres, ils auraient rendu témoignage à la résurrection [7]. Les prêtres les avaient payés pour se

1. V. 64. L et d'autres mss. ajoutent νυκτός avant κλέψωσιν. De même Ss. Sp. Arm.

2. καὶ ἔσται ἡ ἐσχάτη πλάνη χείρων τῆς πρώτης. Cf. p. 709, n. 5.

3. V 63. ἐμνήσθημεν ὅτι.... εἶπεν ἔτι ζῶν · μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἐγείρομαι.

4. Cf. Holtzmann, 296 ; B. Weiss, *E.* 167.

5. Cf. I, 998-999.

6. Holtzmann, 296.

7. Cf. Brandt, 333-336.

taire, et avaient eux-mêmes répandu cette fable absurde, que le corps avait été enlevé pendant le sommeil des gardes. L'argument tiré de Jonas a la valeur d'autres arguments exégétiques. L'accusation d'avoir enlevé le corps de Jésus a dû être formulée assez tardivement contre les disciples, car il n'en est question ni dans les anciens documents évangéliques, ni dans les Épîtres de Paul, ni dans les Actes des Apôtres. Il semble que les conditions dans lesquelles s'affirma d'abord la foi à la résurrection de Jésus ne permettaient pas à cette accusation de se produire, et qu'on se contenta longtemps de nier ce qu'affirmaient les disciples. Comme ceux-ci avaient quitté précipitamment Jérusalem, sans savoir même ce qui était advenu du corps de Jésus crucifié, on ne put songer d'abord à les accuser de l'avoir pris, d'autant qu'ils n'alléguaient en preuve de la résurrection que les apparitions du Christ et les textes bibliques. L'accusation n'a pu être formulée qu'après que la preuve du tombeau vide eut été mise en circulation. La réponse de Matthieu est en rapport avec l'accusation, et n'a pas plus de réalité.

Dans la combinaison adoptée par le narrateur, Pilate autorise « les chefs des prêtres et les pharisiens » à faire garder le tombeau. Pilate leur dit : « Ayez une garde [1] », c'est-à-dire : « vous n'avez qu'à prendre une garde, et je mets des soldats à votre disposition. » On peut traduire : « Vous avez une garde [2] » ; mais cela ne pourrait s'entendre que des gardiens du temple [3], et l'on voit par la suite qu'il s'agit de soldats romains. Supposé qu'il y eût de ces soldats dans le temple, pour maintenir l'ordre et surveiller ce qui se passait, ils n'étaient pas sous le commandement des prêtres. Pilate, en permettant à ceux-ci d'emmener des soldats, les charge de régler le détail des précautions à prendre. Ils s'en vont garantir le tombeau contre toute effraction, scellant la pierre, c'est-à-dire passant au travers de la pierre qui fermait le sépulcre un fil ou cordon asujetti à ses deux extrémités avec de la terre sigillée. Les soldats sont là pour empêcher toute violation des sceaux.

1. V. 65. ἔφη αὐτοῖς ὁ Πειλᾶτος· ἔχετε κουστωδίαν (D, φύλακας ; mss. lat. « custodes ») ὑπάγετε ἀσφαλίσασθε ὡς οἴδατε. Le premier impératif est coordonné aux deux derniers.

2. Vg. (Ss.) : « habetis custodiam ».

3. « Quid enim opus erat, ut sacerdotes a præside milites peterent, si milites ipsi quos adhibere possent habuissent ? » Maldonat, I, 643.

Les mots : « avec la garde [1] », ont causé du souci aux interprètes : les uns les rattachent au participe : « scellant la pierre [2] », comme si le concours des soldats eût été nécessaire pour cela ; ou bien au verbe : « ils s'assurèrent du tombeau [3] », nonobstant le membre de phrase interposé ; d'autres traduisent fort librement : « avec la garde » par : « en installant la garde » ; on a supposé même une transposition accidentelle [4], et renvoyé la formule gênante au commencement de la phrase : « Et s'en étant allés avec la garde, ils s'assurèrent du tombeau en scellant la pierre. » Ce sens est très satisfaisant, mais il ne paraît pas nécessaire, pour l'obtenir, de modifier le texte. La phrase telle qu'elle est paraît signifier que les chefs des prêtres et les pharisiens partirent avec la garde, et, moyennant son concours, s'assurèrent du tombeau en le scellant [5].

La présence de gardes autour du sépulcre a été complètement ignorée de Marc, de Luc et de Jean. Même dans le premier Évangile, les femmes qui se présentent au tombeau, le matin de la résurrection, ne s'occupent pas d'eux, non plus que l'ange. Ils seront « comme morts ». La légende, qui a créé ces témoins muets, a développé leur rôle dans les Évangiles apocryphes [6].

1. V. 66. οἱ δὲ πορευθέντες ἠσφαλίσαντο τὸν τάφον σφραγίσαντες τὸν λίθον μετὰ τῆς κουστωδίας (D, τῶν φυλάκων ; mss. lat. Vg. « cum custodibus »).
2. De Wette, Holtzmann, etc.
3. B. Weiss, Schanz, etc.
4. Brandt, 330, d'après Michelsen.
5. Cf. Dan. vi, 18.
6. *Év. de Pierre*, 28. « Et les scribes, les pharisiens et les anciens s'étaient assemblés, apprenant que tout le peuple murmurait et se frappait la poitrine en disant : « Puisque ces grands miracles sont arrivés à sa mort, voyez combien il était juste ! » (cf. Lc. xxiii, 47). 29. Et les anciens eurent peur, et ils vinrent trouver Pilate pour lui faire une demande et lui dire : « Donne-nous des soldats pour que nous gardions son tombeau pendant trois jours (ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας ; cf. Mt. 63 ; *supr.* p. 710, n. 3), de peur que ses disciples ne viennent le ravir, que le peuple ne croie qu'il est ressuscité d'entre les morts, et qu'on ne nous fasse du mal » (καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά ; cf. Mt. 64, *supr.* p. 710, n. 2). 31. Et Pilate leur donna le centurion Pétronius (c'est le nom qu'il faut à l'homme qui garde « la pierre » du sépulcre) avec des soldats pour garder le tombeau ; et des anciens et des scribes vinrent avec eux au sépulcre. 32. Et roulant une grande pierre (cf. Mt. 60 ; l'apocryphe n'a rien dit de cette pierre en décrivant l'ensevelissement), avec le centurion et les soldats, tous ceux qui étaient là (cf. Mt. 66. μετὰ τῆς κουστωδίας, *supr.* n. 1) la placèrent à la porte du sépulcre, 33. et ils y apposèrent sept sceaux ; et plantant là une tente, ils firent la garde. 34. Et

Marc, xvi, 1. Et quand le sabbat fut passé, Marie de Magdala, Marie de Jacques, et Salomé achetèrent des parfums pour venir l'embaumer. 2. Et de grand matin, le premier jour de la semaine, elles arrivèrent au tombeau, quand le soleil venait de se lever. 3. Et elles se disaient entre elles : « Qui nous ôtera la la pierre de l'entrée du sépulcre ? » 4. Et levant les yeux, elles virent que la pierre avait été ôtée ; car elle était fort grande. 5. Et étant entrées dans le sépulcre, elles virent un jeune homme assis à droite, vêtu d'une robe blanche, et elles furent très effrayées. 6. Et il leur dit : « Ne vous effrayez pas. Vous cherchez Jésus le Nazaréen, qui a été crucifié. Il est ressuscité ; il n'est point ici. Voici le lieu où on l'avait déposé. 7. Mais allez dire à ses disciples et à Pierre : « Il vous précède en Galilée ; là vous le verrez, comme il vous l'a dit. » 8. Et sortant du sépulcre, elles s'enfuirent ; car

Matth. xxviii, 1. Et après le sabbat, au lever du premier jour de la semaine, Marie de Magdala et l'autre Marie vinrent voir le tombeau. 2. Et voilà qu'il se fit un grand tremblement de terre ; car un ange, descendant du ciel et s'avançant, ôta la pierre et s'assit dessus. 3. Et son aspect était comme un éclair, et son vêtement blanc comme neige. 4. Effrayés à sa vue, les gardiens tremblèrent et devinrent comme morts. 5. Et l'ange, prenant la parole, dit aux femmes : « Ne craignez pas, vous ! Car je sais que vous cherchez Jésus, le crucifié. 6. Il n'est pas ici ; car il est ressuscité, comme il l'avait dit. Venez, voyez le lieu où il était couché. 7. Et allez vite dire à ses disciples : « Il est ressuscité des morts, et il vous précède en Galilée. Là vous le verrez. » Voilà que je vous l'ai dit. » 8. Et s'éloignant promptement du sépulcre, avec crainte et grande joie, elles coururent porter la nouvelle à ses dis-

Luc, xxiv, 1. Et le premier jour de la semaine, de grand matin, elles vinrent au sépulcre, portant les parfums qu'elles avaient préparés. 2. Et elles trouvèrent la pierre ôtée du sépulcre ; 3. y étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps de Jésus. 4. Et tandis qu'elles ne savaient qu'en penser, deux hommes se présentèrent à elles, avec des robes éclatantes. 5. Et comme elles étaient devenues craintives et qu'elles baissaient les yeux à terre, ils leur dirent : « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ? 6. [Il n'est pas ici, mais il est ressuscité]. Rappelez-vous comme il vous a parlé quand il était encore en Galilée, 7. disant qu'il fallait que le Fils de l'homme fût livré aux mains des hommes pécheurs, qu'il fût crucifié, et qu'il ressuscitât le troisième jour. » 8. Et revenues du sépulcre, elles annoncèrent tout cela aux Onze et à tous les autres. 10. C'étaient Marie de Magdala ; Jeanne, Marie de Jac-

elles étaient saisies de tremblement et d'épouvante. Et elles ne dirent rien à personne, car elles avaient peur.

ciples. 9. Et voilà que Jésus vint à leur rencontre, en disant : « Salut ! » Et s'approchant, elles saisirent ses pieds et se prosternèrent devant lui. 10. Alors Jésus leur dit : « Ne craignez pas. Allez avertir mes frères qu'ils partent pour la Galilée, et là ils me verront. »

ques, et les autres d'avec elles, qui dirent cela aux apôtres. 11. Et ces discours leur parurent une rêverie, et ils ne les en crurent point.

Dans Marc, les trois femmes que l'évangéliste a désignées nommément parmi celles qui assistaient à la mort de Jésus [1], achètent, le samedi soir, après le coucher du soleil, des parfums pour embaumer le corps de leur Maître [2]. La pensée de la résurrection leur est donc entièrement étrangère. Elles ne se souviennent pas d'avoir

le matin, au lever du sabbat, beaucoup de gens vinrent de Jérusalem et des environs pour voir le sépulcre scellé. » Du passage de l'*Év. des Hébreux* (s. Jérôme, *De vir.* 2) : « Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei », on a conclu que, dans cet apocryphe, la garde du tombeau était faite par des serviteurs du temple (cf. Mc. xiv, 43, 47), et l'on a même trouvé cette indication préférable à celle de Matthieu (Cremer, *ap.* Brandt, 332 ; A. Réville, II, 462). La représentation de Jésus sortant de sa tombe atteste le caractère tout à fait secondaire de cette description (Brandt, *loc. cit.*), et la substitution du serviteur du grand prêtre au centurion ne prouve rien, si ce n'est l'esprit judaïsant de la rédaction, qui s'accuse de même dans l'anticipation de la venue du Christ à Jacques (cf. 1 Cor. xv, 5-8).

1. Cf. xv, 40 (47); *supr.* p. 696.

2. V. 1. καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. D (lat. *n*) omet les noms et lit simplement, continuant xv, 47 : καὶ πορευθεῖσαι ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα αὐτὸν ἀλείψωσιν. Lat *k* : « Et sabbato exacto abierunt et adtulerunt aromata » etc. Ss. : « Marie, fille de Jacques ». Cette Marie est certainement la même qui s'appelait « Marie de José », xv, 47, et « Marie mère de Jacques et de José », ou « Marie fille de Jacques et mère de José », xv, 40 (cf. *supr.* p. 696, n. 1). Il y aura eu plutôt quelque confusion dans la tradition du texte, qu'une double tradition sur le père de la seconde Marie, Jacques selon l'une, José selon l'autre, que Marc aurait conciliées en gardant Jacques comme père, et en faisant de José le fils de cette Marie (hypothèse de Wellhausen, *Mc.* 144).

entendu dire à Jésus qu'il ressusciterait le troisième jour après sa mort. On remarquera que l'idée d'embaumer un cadavre déjà enseveli, et enfermé dans le tombeau depuis deux jours, n'est pas très naturelle. Mais il fallait un motif pour amener les femmes au sépulcre.

Le lendemain donc, de grand matin, les femmes quittent la maison où elles étaient logées à Jérusalem, et elles arrivent au tombeau lorsque le soleil venait seulement de se lever [1]. Ni les femmes ni le narrateur ne semblent soupçonner que le sépulcre soit gardé, comme le raconte le premier Évangile. Les femmes se préoccupent seulement de la pierre qui fermait le caveau, et elles se demandent comment elles pourront la détourner pour entrer dans la chambre sépulcrale [2]. Avec un tombeau scellé et des soldats pour le garder, il n'y avait aucune possibilité de pénétrer près du corps, et c'est ce que le rédacteur du premier Évangile a fort bien compris. Il s'est contenté de dire que les femmes allaient « voir le tombeau », comme si elles n'avaient eu d'autre intention que de venir pleurer devant l'endroit où reposait le corps du Sauveur.

Les deux Marie et Salomé s'avançaient tristement, les yeux baissés. A une petite distance du sépulcre, elles lèvent la tête et s'aperçoivent, non pas qu'il y a des soldats romains près du monument, mais que la pierre a été détournée [3]. On doit supposer que le caveau avait été creusé dans une éminence du rocher, en sorte que l'ouverture se trouvait sur un plan vertical. Les femmes constatent que la pierre n'est plus contre l'entrée du tombeau, mais à

1. V. 2. καὶ λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου. D. καὶ ἔρχονται πρωῒ μιᾶς σαββάτου ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ἀνατέλλοντος τοῦ ἡλίου.

2. V. 3. καὶ ἔλεγον πρὸς ἑαυτάς· τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου. D (mss. lat. Ss.) amène aussitôt la remarque ἦν γὰρ μέγας σφόδρα, et continue : καὶ ἔρχονται καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον. Lat. *k*. présente une glose singulière entre le v. 3 et le v. 4 : « Subito autem ad horam tertiam tenebrae diei (die ?) factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de cœlis angeli et surgent (surgente, surgentes, surgit ?) in claritate vivi dei (et viri duo ?) simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. 4. Tum illae accesserunt ad monumentum et vident revolutum lapidem, fuit enim magnus nimis. » Singulière glose, qui paraît empruntée à trois endroits différents de l'*Év. de Pierre*, 15, 22, 36-40 ; *supr*. p. 679, n. 1 ; *infr*. p. 734, n. 2.

3. V. 4. καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος· ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.

côté. L'évangéliste observe en cet endroit que la pierre était très grande : cette réflexion n'a pas pour objet d'expliquer comment les femmes ont pu reconnaître à distance que la pierre était détournée, car ce n'est pas à la grandeur de la pierre, mais à la place où elle se trouve, qu'on reconnaît le dérangement ; il s'agit de faire comprendre pourquoi les femmes craignaient de ne pouvoir entrer [1], en sorte que l'explication eût été mieux placée après les paroles qui expriment cette crainte [2]. Ainsi la pierre est ôtée avant l'arrivée des femmes, parce que le Christ est ressuscité au lever du jour. Évidemment la pierre a été détournée par un miracle de la puissance divine, au moment où Jésus est sorti du tombeau, à moins qu'elle n'ait été écartée par le jeune homme que les femmes trouveront à l'intérieur. En tous cas, il est sous-entendu que la pierre devait être ôtée pour que Jésus pût sortir.

Les choses se passent à peu près de la même façon dans Luc, si ce n'est que les parfums sont censés préparés de l'avant-veille, et que le récit n'est chargé d'aucun détail descriptif : le premier jour de la semaine, dès les premières lueurs du jour, les femmes viennent au tombeau, avec les parfums qu'elles ont préparés, et elles trouvent la pierre miraculeusement ôtée [3]. Luc n'avait pas dit qu'une pierre eût été roulée à l'entrée du sépulcre ; mais c'est que la chose allait de soi, et il est nécessaire maintenant d'en parler ; l'évangéliste néanmoins s'exprime comme s'il en avait dit quelque chose auparavant, parce qu'il se conforme à Marc, où la pierre avait été déjà mentionnée. On voit, par la conclusion du paragraphe, que l'évangéliste amène au tombeau tout le groupe des femmes galiléennes. Il est difficile de voir pourquoi Luc, à la différence de Marc, écrit que les femmes arrivent au tombeau quand le jour ne

1. B. Weiss, *Mk.* 242.

2. Cf. p. 715, n. 2.

3. V. 56 *b*. καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν, xxiv, 1. τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. 2. εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον ἀπὸ τοῦ μνημείου. D omet les mots κατὰ τ. ἐ. à la fin du v. 56 ; de même (avec Ss. Sc. mss. lat. sah.) ἀρώματα à la fin de xxiv, 1, mais en ajoutant, après ἡτοίμασαν, καί τινες σὺν αὐταῖς (AX etc. deux mss. lat. Ss. Sc.), ce qui correspond à la lecture δύο dans xxiii, 55, et n'a pas de signification autrement ; D (lat. c., sah.) ajoute encore : ἐλογίζοντο δὲ ἐν ἑαυταῖς, τίς ἄρα ἀποκυλίσει τὸν λίθον, d'après Mc. 3, ce qui ne s'accorde pas très bien avec le commencement du v. 2, que D corrige d'ailleurs en lisant : ἐλθοῦσαι δὲ εὗρον κτλ.

faisait que de se lever : le Christ était donc ressuscité avant l'aurore. L'association symbolique de la résurrection du Sauveur avec le lever du soleil aura été sans doute sacrifiée à l'intérêt apologétique : si les femmes sont arrivées au tombeau dès la première heure, personne n'avait pu y venir depuis le vendredi soir, et le corps n'avait pu être enlevé [1] ; tout ce qui s'était passé ne pouvait être que l'œuvre de la puissance divine.

La mise en scène est tout autre dans Matthieu. « A une heure tardive du sabbat », auquel, dit-on, la nuit du samedi au dimanche est censée appartenir tout entière [2], « au lever du premier jour de la semaine », les deux Marie viennent au tombeau « pour le voir [3] » ; il n'est pas question de Salomé. La pierre est encore en place lorsqu'elles arrivent ; mais tout-à-coup, il se fait un grand tremblement de terre [4], comme il y en a eu déjà un au moment où le Sauveur est mort [5]. Un ange descend du ciel, ôte la pierre et s'assied dessus. Comme on trouvera tout à l'heure le tombeau vide, il faut que Jésus soit sorti sans déranger la pierre ni les sceaux

1. Cf. Jn. xx, 1-2, 13-15 (*QÉ.* 906), où l'on remarque la même préoccupation apologétique, et où l'objection de l'enlèvement est écartée de façon implicite.

2. B. Weiss, *E.* 167.

3. V. 1. ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία θεωρῆσαι τὸν τάφον. Les formules : « tard au sabbat, au (jour) levant (ou : à l'heure du lever) du premier (jour) de la semaine », sont singulières ; la première signifierait naturellement « le soir du samedi », et contredirait la seconde, qui paraît signifier « l'aurore du dimanche ». Le rapport de celle-ci avec Lc. xxiii, 54, est d'autant plus frappant qu'on ne trouve pas d'expression semblable dans Marc. Mais de ce passage de Luc il résulte que la seconde formule peut se traduire : « au commencement du dimanche », c'est-à-dire, pour nous, de la nuit du samedi au dimanche ; les deux indications de Matthieu s'accorderaient parfaitement, mais il faudrait placer la résurrection du Christ et la visite des femmes dans la soirée du samedi (Brandt, 433), non le dimanche matin. Matthieu combine l'indication de Mc. 1, en laissant de côté l'achat des parfums, avec celle de Mc. 2, ce qui change la signification de cette dernière. L'*Év. de Pierre*, 35. τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, dépend de Matthieu et le corrige, en entendant ἐπιφώσκειν du commencement du jour naturel (cf. v. 34. πρωίας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου, *supr. cit.* p. 712, n. 6) ; mais on doit noter que, s'il place la visite des femmes le matin, il met la descente de l'ange et la résurrection pendant la nuit (*infr.* p. 734, n. 2).

4. V. 2. καὶ ἰδοὺ σεισμὸς ἐγένετο μέγας.

5. xxvii, 51, *supr.* p. 688, n. 2.

posés par les prêtres, contrairement à ce qu'on a vu pour Marc [1]. Le visage de l'ange est brillant comme l'éclair, son vêtement blanc comme la neige [2]. Les gardes épouvantés se mettent à trembler, et sont comme morts de stupeur. Ainsi l'ange se trouve attendre les femmes à la porte du tombeau. Le détail du tremblement de terre est à expliquer de la même façon que les phénomènes extraordinaires du vendredi saint, notamment la commotion qui, dans ce même Évangile, ouvre les tombeaux d'où vont sortir maintenant avec Jésus les morts ressuscités [3].

Les interprètes, influencés par les récits parallèles, prennent généralement ce tableau pour une scène de jour. Il semble néanmoins avoir été conçu et ne pouvoir s'expliquer naturellement qu'en scène de nuit. Tout l'ensemble du récit le suppose tel. D'abord les indications du début : « soir du sabbat, commencement du dimanche », ne s'entendent bien que des premières heures de la soirée du samedi, qui, pour les Juifs, appartenaient au jour suivant [4] ; la nuit convient certainement mieux comme cadre à l'apparition lumineuse de l'ange ; la démarche des gardes auprès des prêtres est censée se faire pendant la nuit, et prêtres et gardes se concertent pour substituer aux miracles nocturnes de la résurrection et de l'ange le rapt nocturne des disciples [5] ; grâce à cette anticipation de la résurrection, avec une géographie complaisante et une perspective un peu vague, Matthieu semble vouloir mettre l'apparition du Christ aux Onze à la fin du premier jour de la semaine [6] ; Jésus n'est resté dans le tombeau que la durée d'un sabbat, ce qui peut n'être pas exempt de signification symbolique ; enfin l'hypothèse du rapt se trouve exclue à la fois par la circonstance de la garde et par celle du sabbat, ce qui était encore un avantage appréciable pour l'évangéliste.

1. Il est peu croyable que l'ange détourne la pierre pour laisser passer Jésus (opinion de Wellhausen, *Mt.* 150), puisque l'évangéliste ne dit pas que le ressuscité soit sorti à ce moment.

2. V. 3. ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή, καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιών. Cf. xvii, 2 (*supr.* p. 33) ; Act. i, 10.

3. xxvii, 52 ; *supr.* p. 688, n. 2.

4. Cf. *supr.* p. 717, n. 2.

5. V. 13 ; *infr.* p. 736.

6. Cf. Brandt, 443-444.

Marc met les deux Marie et Salomé en présence du sépulcre ouvert; elles y entrent, voient un jeune homme assis à droite, vêtu d'une robe blanche, et sont tout effrayées à son aspect [1]. Le jeune homme ne peut être qu'un ange; son costume [2] et son discours le font connaître assez pour un habitant des cieux. La place qu'il occupe doit être en rapport avec la position présumée du corps de Jésus dans le tombeau, mais l'indication de la droite a sans doute par elle-même une signification : il ne conviendrait pas qu'un ange apparût à gauche [3]. On doit supposer que le corps avait été déposé dans une sorte de niche creusée dans la paroi de la caverne sépulcrale. L'ange rassure les femmes par une parole bienveillante, se montre au courant de leurs intentions, leur annonce que Jésus est ressuscité, leur faisant voir qu'il n'y a plus rien à l'endroit où le corps a été déposé; puis il les invite à prévenir Pierre et les autres disciples que le Maître les attend en Galilée, qu'ils le verront là, comme lui-même le leur avait prédit [4]. Les femmes sortent du sépulcre et s'enfuient épouvantées ; leur frayeur même est si grande qu'elles ne racontent à personne ce qu'elles ont vu [5].

Comment se fait-il qu'on l'ait su, puisqu'elles n'ont rien dit? On peut soutenir qu'elles se turent pendant un certain temps, et ne parlèrent de ce qu'elles avaient vu qu'après les apparitions du Sauveur. L'hypothèse n'est ni à démontrer ni à réfuter en toute certitude, puisque le texte authentique du second Évangile s'arrête précisément en cet endroit ; mais on peut douter qu'elle soit entièrement conforme à la pensée de l'auteur. Dans son discours, l'ange

1. V. 5. καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν (cf. ix, 15 ; xiv, 33, passages qui appartiennent au rédacteur).

2. Cf. ix, 3, et *supr.* p. 718, n. 2.

3. Cf. xiv, 62.

4. V. 6. ὁ δὲ λέγει αὐταῖς· μὴ ἐκθαμβεῖσθε· Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν· 7. ἀλλὰ ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει (D, ἰδοὺ προάγω ; lat. *k*, « praecedo ») ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν (D, *k*, με) ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν (D, εἴρηκα ; *k*, « vobis dixi » ; d'autres mss. lat. ont également « dixi », sans doute par influence de Mt. 7) ὑμῖν.

5. V. 8. καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον ἀπὸ τοῦ μνημείου, εἶχεν γὰρ αὐτὰς τρόμος καὶ ἔκστασις, καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον· ἐφοβοῦντο γάρ. Ss. lit seulement : « Et ayant entendu cela, elles sortirent et s'en allèrent, et elles ne dirent rien à personne, car elles étaient effrayées. »

se réfère à une promesse que Jésus a faite à ses disciples avant de mourir. Ce ne peut-être que la parole insérée dans l'avertissement donné par le Christ à ses disciples après le festin eucharistique [1] : « Mais quand je serai ressuscité, je vous précèderai en Galilée. » Or cette annonce, on l'a vu, n'appartient pas à la source de Marc ; elle a été insérée par l'évangéliste en vue de préparer le discours de l'ange, comme le discours de l'ange est destiné, soit à préparer le récit d'une apparition galiléenne, soit plutôt à faire droit à la tradition concernant les apparitions du Christ en Galilée.

On admet volontiers [2] que le discours de l'ange et son apparition, l'un étant la raison d'être de l'autre, appartiennent à la catégorie des inventions merveilleuses, et qu'ils servent d'ornements légendaires à de simples faits, qui seraient la découverte du tombeau vide par les femmes, le départ des disciples pour la Galilée postérieurement à cette découverte, l'apparition ou les apparitions du Christ à Pierre et aux apôtres revenus en Galilée : les femmes auraient quitté Jérusalem avec Pierre et les autres disciples, sans leur communiquer l'étrange découverte qu'elles avaient faite ; lorsqu'elles se décidèrent à parler, la troupe était déjà loin de Jérusalem, peut-être arrivée en Galilée ; ce qu'elles racontèrent n'aurait pas manqué d'impressionner les disciples, soit qu'elles aient attendu les apparitions pour dire leur secret, soient qu'elles l'aient raconté auparavant.

Ni l'ordonnance du récit de Marc, ni son rapport avec certaines données de la tradition primitive ne permettent d'attribuer beaucoup de probabilité à cette hypothèse. Pris en lui-même, le récit, pour être d'un merveilleux facile, et bien qu'il contienne des traits invraisemblables, ne laisse pas d'être homogène. Les femmes

1. Mc. xiv, 28 ; *supr.* p. 548.

2. Voir par ex., B. Weiss, *Mk.* 244, et surtout Holtzmann, 105, 182. D'après ce dernier, les femmes n'auraient pas été effrayées par l'apparition de l'ange, mais consternées par la disparition du cadavre. Pourquoi ce sentiment les aurait-il empêchées de parler ? Il paraît inutile de discuter ici les diverses hypothèses concernant l'enlèvement du corps, soit par Joseph d'Arimathée (conjecture de Scholten, jugée probable par Holtzmann, 105), soit par le propriétaire du tombeau (Renan, *Les Apôtres*, 42), soit par les ordres du sanhédrin (Schenkel, *ap.* Brandt, 436 ; A. Réville, II, 461-463), soit par Marie de Béthanie (Renan, *loc. cit.*), soit par les apôtres eux-mêmes (Reimarus, Mensinga, (*ap.* Brandt, *loc. cit.*).

viennent pour embaumer le corps de Jésus : c'est, ou bien qu'elles sont supposées n'avoir pas entendu les prophéties de la résurrection, ou ne les avoir pas mieux comprises que les apôtres [1], ou bien que le narrateur lui-même ne pense pas à ces prophéties, qui n'ont peut-être pas été rédigées par lui [2] ; l'indication du premier jour de la semaine, jour du soleil, et l'idée que la résurrection s'est produite au lever de cet astre, qu'elle vient de se produire au moment où les femmes, arrivent, « quand le soleil venait de se lever », n'est pas sans signification pour l'historien des religions, attendu que, personne n'ayant vu le Christ sortir du tombeau, on ne peut pas savoir s'il a attendu au dimanche matin pour en sortir, et pourtant Marc le croit, et l'Église l'enseigne [3] ; l'incident de l'ange et son discours ne sont pas introduits dans un récit qui les aurait d'abord ignorés, ils font corps avec tout le reste, ils constituent le point central et culminant du récit, où l'on ne dit pas que les femmes aient constaté par elles-mêmes que le corps avait disparu, mais où l'ange lui-même le leur fait remarquer, en leur déclarant que Jésus est ressuscité ; la fuite éperdue des femmes et leur silence peuvent n'être pas des traits bien vraisemblables, mais ils le sont beaucoup plus eu égard à leur contexte que par rapport à l'hypothèse du tombeau trouvé vide, sans l'apparition angélique, vu que, dans ce cas, il y avait place pour de l'étonnement, sans frayeur, et nul motif de se taire, tandis que la terreur des femmes s'explique par l'apparition céleste et la nécessité de trouver un motif à leur silence ; la meilleure explication de ce silence est celle des critiques qui l'interprètent de la même façon que le silence imposé aux témoins de la transfiguration [4] ; Marc laisse deviner par là que ce qu'il raconte n'appartient pas aux souvenirs primitifs concernant la résurrection [5], et que la foi au Christ ressuscité ne doit rien à la découverte du

1. Cf. IX, 10, 32 ; *supr.* pp. 41, 61.
2. Cf. *supr.* p. 233, et I, 92.
3. Cf. GUNKEL, *Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des N. T.* 79. Il est difficile d'admettre (avec WELLHAUSEN, *Mc.* 145) que l'indication : « au lever du jour », ne concerne aucunement la résurrection. Marc n'a pas risqué une description de celle-ci, mais on ne doit pas supposer le sépulcre ouvert depuis longtemps quand les femmes arrivent.
4. IX, 9, *supr.* p. 40.
5. BRANDT, 318. Cf. HOLTZMANN, 183 ; J. WEISS, *AE.* 341.

tombeau vide ; cette découverte apparaît ainsi comme un argument en faveur de la foi depuis longtemps acquise.

Le caractère secondaire du récit tout entier semble résulter de ce que la source de Marc où l'on a trouvé plus haut les seuls renseignements que l'histoire puisse retenir sur les circonstances du dernier repas, de l'arrestation, du jugement et de la mort du Christ, et même la prophétie de la dispersion des disciples, déjà secondaire par rapport à la rédaction originale de cette source, ne prévoient pas que les apôtres puissent être encore à Jérusalem le surlendemain de la passion. Le récit du tombeau vide les y suppose ; mais on dirait que le rédacteur n'a pas osé aller jusqu'au bout de son hypothèse, puisqu'il ajoute que le message dont les femmes étaient chargées pour eux n'a pas été réellement transmis. Homme de foi ardente, avec l'imagination d'un visionnaire, mais esprit simple, il reste dominé par la tradition qu'il veut compléter, et qu'il corrige maladroitement. S'il a terminé son Évangile, comme il est possible, par la découverte du sépulcre abandonné, c'est qu'il croyait fournir de la résurrection une preuve matérielle et objective, moins discutable que le témoignage personnel de ceux qui disaient avoir vu Jésus ressuscité [1]. La difficulté de cette preuve a été sentie plus tard, et Matthieu en a tenu compte. Marc n'en a vu que les avantages. Mais on dirait qu'il la propose avec tous les ménagements exigés par une tradition qui ne la connaissait pas ; qui ne faisait naître la foi à la résurrection que chez les apôtres déjà retournés en Galilée, et qui n'avait absolument rien à dire sur les circonstances de la sépulture de Jésus, en tant du moins que ces circonstances auraient eu quelque rapport avec la description que Marc a voulu esquisser de la résurrection. C'est ce qui explique la bizarrerie d'un rendez-vous à si grande distance, quand le Christ aurait eu si facile de se montrer sur place à ses disciples. Luc, Jean et même Matthieu ont senti la difficulté d'une telle combinaison, et il n'est pas malaisé de voir pourquoi les apparitions ont été ramenées à Jérusalem.

Que la découverte du tombeau vide soit néanmoins l'explication indispensable de la résurrection du Christ le troisième jour après

1. Cf. Brandt, 320, 351 ; J. Weiss, *AE*. 342-345 ; Wellhausen, *Mc*. 146.

sa mort [1], c'est ce qui n'est aucunement évident. L'incident du tombeau vide n'était pas nécessaire pour fixer la date de la résurrection. Peut-être convient-il de rappeler que la date du vendredi pour la passion est indiquée seulement dans le récit de la sépulture, et que le choix de ce jour pourrait appartenir au rédacteur qui a conçu ou du moins systématisé toute cette histoire de l'ensevelissement et du tombeau vide. Il paraît bien qu'on n'y est pas arrivé sans quelque tâtonnement. Rien ne prouve que Paul [2], en affirmant que Jésus était ressuscité le troisième jour, ait entendu déjà par ce jour le surlendemain de la mort, le dimanche d'après le vendredi saint. Il pouvait entendre le troisième jour au sens propre, en plaçant trois jours d'intervalle entre la mort et la résurrection. En tout cas, il ne fonde pas cette date sur un fait d'expérience, mais sur « les Écritures ». Le rédacteur des prophéties de la passion, qu'on lit dans Marc [3], dit que Jésus devait ressusciter « après trois jours » ; cela peut s'entendre du troisième jour, mais cette indication pourrait être en rapport avec l'interprétation du signe de Jonas dans Matthieu, et là les trois jours sont des jours pleins [4]. Le chiffre « trois » est primitif en ce sens qu'il a dû être admis à peu près en même temps que l'idée de la résurrection : nombre sacré, qui s'imposait presque pour des motifs non réfléchis ; placer la résurrection plus tôt aurait semblé supprimer la mort ; la placer plus tard était inconcevable, parce que ce n'aurait plus été la résurrection d'un homme ou d'un corps, mais d'une pourriture. Les rapprochements bibliques [5] ont aidé à la fixation du chiffre. Il n'est pas téméraire de penser que l'adoption du « troisième jour », entendu au sens traditionnel [6], est en rapport avec l'identification

1. J. Weiss, *AE*. 344.

2. 1 Cor. xv, 4.

3. viii, 31; ix, 31 ; x, 34. Cf. *supr.* p. 17, n. 1, et I, 177.

4. Cf. Mt. xii, 40. Inutile d'observer que cette idée est en contradiction flagrante avec la conception représentée par les récits évangéliques de la résurrection, y compris celui de Matthieu lui-même.

5. Os. vi, 2, et Jonas. L'influence de Jonas résulte de Mt. xii, 40, *supr. cit.*, « le signe de Jonas » ayant pu s'entendre de la résurrection. Cf. I, 996-999.

6. Gunkel, 79-82, n'a pas vu que « le troisième jour » a dû signifier d'abord la même chose que « après trois jours »; et que l'interprétation traditionnelle du « troisième jour » n'est point primitive, mais postérieure à l'idée des « trois jours ».

du jour du Christ ressuscité avec le jour du soleil, le dimanche [1], et que le dernier rédacteur de Marc a contribué plus que tout autre à rendre cette identification définitive, s'il l'a trouvée déjà, comme il est probable, réalisée dans le milieu chrétien où il a vécu. Cette fluctuation de date pour la résurrection est aussi une preuve du caractère secondaire et artificiel du récit concernant la découverte du tombeau vide le surlendemain de la passion.

Le rédacteur du premier Évangile a montré l'ange descendant du ciel, et il ne l'a pas fait entrer, comme Marc, dans le tombeau, en attendant les femmes, parce que sa présence hors du sépulcre est nécessaire pour que les soldats n'en défendent point l'accès. Les gardes étant paralysés par l'effroi, l'ange s'adresse aux femmes et leur tient le même discours que dans Marc, sauf les variantes nécessitées par la différence de la mise en scène [2] : « Ne craignez pas, vous » ; les gardes peuvent avoir peur, mais elles n'ont aucune raison de s'effrayer ; « je sais », sans qu'il soit besoin de me l'apprendre, « que vous cherchez Jésus (l'ange omet ici l'épithète de Nazaréen), le crucifié ; Jésus n'est plus ici, car il est ressuscité, comme il l'avait dit ». L'attestation de la promesse porte sur le fait de la résurrection, qui est démontré aussi par l'état du tombeau. Le sépulcre a été soigneusement surveillé ; il vient seulement d'être ouvert par l'ange, et pourtant Jésus n'y est pas. Les femmes sont invitées à regarder, puisqu'elles ne sont pas entrées : « Venez, voyez le lieu où il était couché. » Après cela, il ne leur reste qu'à faire connaître la nouvelle aux disciples, et à les presser de se rendre en Galilée. Pierre n'est pas nommé, parce que le prince des apôtres n'a aucun rôle particulier dans l'apparition galiléenne qui va être bientôt racontée. L'évangéliste, ayant utilisé dans le corps du discours la formule : « Comme il l'a dit », la modifie légèrement dans la conclusion, et fait dire à l'ange : « Voilà que je vous ai dit », vous êtes averties ; accomplissez maintenant votre message. Il avait d'ailleurs une autre raison de changer la finale du discours dans

1. Cf. Gunkel, 73-76.

2. V. 5. μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς· οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν (Ss. « de Nazareth », d'après Mc. 6) τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε· 6. οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γὰρ καθὼς εἶπεν (Ss. « à vous », d'après Mc. 7) ·δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. 7. καὶ ταχὺ πορευθεῖσαι εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ ἰδοὺ προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε .ἰδοὺ εἶπον ὑμῖν.

Marc, puisque Jésus lui-même va se montrer aux femmes, pour leur confier le même message que l'ange [1]. Les femmes s'en vont, partagées entre l'impression de terreur qu'elles ont ressentie, et la joie de ce qu'elles viennent d'apprendre. Matthieu pense que les femmes n'ont pas dû avoir que de la crainte ; il y ajoute la joie, et il corrige pareillement la source en montrant les femmes toutes disposées à parler [2], au lieu de se taire, comme le dit Marc.

Tout à coup, Jésus se présente à elles. Ce n'est pas ce qu'on pouvait attendre après le discours de l'ange. Le Christ les salue ; les femmes se prosternent et lui baisent les pieds pour lui rendre hommage ; Jésus leur répète ce qui a été dit par l'ange, et s'éclipse [3]. Cette apparition fait double emploi avec ce qui vient d'être raconté d'après Marc, et n'a pas de signification propre, ni même d'originalité dans la forme [4]. Jésus y est substitué à l'ange, et le récit adventice se trouve préluder à la scène du quatrième Évangile entre le Christ et Marie de Magdala [5]. Le Ressuscité appelle les disciples ses « frères [6] », gardant pour eux les mêmes sentiments que durant sa vie mortelle [7]. Si ces récits étaient à discuter au point de vue de la vraisemblance et de la logique, on demanderait pourquoi Jésus, qui se montre aux femmes à Jérusalem, fait courir ses apôtres jusqu'en Galilée pour le voir. Mais c'est que l'évangéliste, tout en faisant brèche dans la tradition galiléenne, n'ose pas encore s'en écarter pour le principal. On dirait que, privé de sa source, il complète ici Marc par les renseignements plus ou moins vagues qu'il a pu trouver ailleurs : l'apparition de Jésus aux femmes est

1. Il n'y a donc pas lieu de conjecturer, avec Maldonat, Westcott-Hort, Nestle, une erreur ancienne qui aurait substitué εἶπον à εἶπεν. La substitution est réfléchie.

2. V. 8. καὶ ἀπελθοῦσαι (AD etc. ἐξελθοῦσαι, d'après Mc. 8 ; mais, dans Matthieu, les femmes, n'étant pas entrées, n'ont pas à sortir) ταχὺ ἀπὸ τοῦ μνημείου μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

3. V. 9. καὶ ἰδοὺ Ἰησοῦς (ACL etc. ὡς δὲ ἐπορεύοντο ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ, καὶ ἰ. Ἰ.) ὑπήντησεν αὐταῖς λέγων · χαίρετε. αἱ δὲ προσελθοῦσαι ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας (cf. Jn. xx, 17) καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ. 10. τότε λέγει αὐταῖς ὁ Ἰησοῦς· μὴ φοβεῖσθε (cf. v. 5) · ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, κἀκεῖ με ὄψονται (cf. v. 7).

4. Cf. Wernle, 176.

5. Jn. xx, 11-18 ; *QÉ*. 904-910

6. Cf. Jn. xx, 17 ; Rom. viii, 29.

7. Holtzmann, 297.

une de ces données ; la manifestation aux onze disciples sur une montagne de Galilée en résume plusieurs autres ; l'apparition aux femmes sert de second avertissement préliminaire à la manifestation décisive, qui, dans Matthieu comme dans Marc, doit avoir lieu en Galilée, tandis que, dans les deux derniers Évangiles, cette manifestation a lieu le soir même à Jérusalem.

Luc précise et complète les données de Marc, de façon à leur donner meilleure apparence d'histoire. Ayant fait entrer les femmes dans le sépulcre, il les montre d'abord tout interdites et troublées, lorsqu'elles s'aperçoivent elles-mêmes que le corps a disparu [1]. En se retournant, elles voient « deux hommes couverts de robes éclatantes », c'est-à-dire deux anges, et non un seul, comme dans Marc et dans Matthieu ; elles sont effrayées à leur aspect et baissent les yeux vers la terre [2]. Pourquoi deux anges, alors que les autres Synoptiques n'en mentionnent qu'un ? Il y aura encore deux anges à l'ascension [3]. Le narrateur aura voulu sans doute proportionner le nombre des messagers divins à celui des personnes qu'ils visitent [4]. Un ange parle à Zacharie, père de Jean-Baptiste, et à la vierge Marie [5] ; deux anges parlent aux femmes près du tombeau, et aux disciples après l'ascension ; un seul ange parle aux bergers de Bethléem, mais il est aussitôt rejoint par toute une troupe d'esprits célestes qui chantent gloire à Dieu [6]. Supposer que Luc

1. V. 3. εἰσελθοῦσαι δὲ οὐκ εὗρον τὸ σῶμα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. D, mss. lat. omettent τ. κ. Ἰ. ; Ss. Sc. Sah. lat. *f* omettent seulement κυρίου. Il est possible que Luc ait écrit seulement τὸ σῶμα. La locution ὁ. κ. Ἰ. ne se trouve pas ailleurs dans les Évangiles (Westcott-Hort, *Ap.* 71), Mc. xvi, 19 étant hors de cause. Noter l'addition parallèle de ὁ κύριος (ACDL etc.) après ἔκειτο, dans Mt. 6 (*supr.* p. 724, n. 2). On ne dira pas plus loin que les femmes sont sorties (comme dans Mc. 8), et Wellhausen (*Lc.* 136) conjecture que εἰσελθοῦσαι pourrait être une ancienne glose, la rencontre avec les anges ayant lieu hors du tombeau.

2. V. 4. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ἀπορεῖσθαι αὐτὰς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἐσθῆτι ἀστραπτούσῃ· 5. ἐμφόβων δὲ γενομένων αὐτῶν καὶ κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν (D, ἔμφοβοι δὲ γενόμεναι ἔκλιναν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν. οἱ δέ), εἶπαν πρός αὐτάς· τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν ; Ss. Sc. : « elles étaient effrayées, baissaient la tète et regardaient le sol dans leur effroi. Ces hommes leur dirent », etc.

3. Act. i, 10.

4. Cf. Brandt, 322.

5. i, 11, 26 ; 1, 280, 288.

6. ii, 9, 13 ; 1, 350-351.

additionne l'ange de Matthieu, qui est hors du tombeau, avec celui de Marc, qui se tient dedans [1], est une hypothèse bien subtile et peu vraisemblable, vu que, par ailleurs, le troisième Évangile n'accuse guère de dépendance à l'égard du premier. La question de savoir s'il y avait un ange ou deux n'est pas à discuter au point de vue de l'histoire. Il est inutile de dire qu'un seul ange, celui de Marc et de Matthieu, a parlé aux femmes [2], puisque Luc fait parler en même temps les deux messagers célestes. Avec un ange ou avec deux, le trait est pareillement légendaire.

Le discours des anges est beaucoup plus étudié dans le troisième Évangile que dans les deux premiers. Il est sous-entendu dès l'abord que les femmes auraient dû savoir que le Christ était ressuscité, puisqu'il l'avait annoncé. La réflexion : « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts ? » porte le cachet littéraire de l'évangéliste [3] ; elle renferme une belle pensée, tournée presque en jeu d'esprit, et qui, dans la circonstance, paraît trop raffinée. « Le vivant » est Jésus, sur qui la mort n'avait pas de droits, et qu'elle n'a pu retenir. On ne doit pas le chercher dans les tombeaux où reposent les hommes qui ont subi la destinée commune des enfants d'Adam. Il n'est pas dans cette chambre sépulcrale, mais il est ressuscité [4].

Au lieu d'ajouter : « Prévenez ses disciples qu'il les précède en Galilée [5] », les anges disent : « Souvenez-vous de ce qu'il vous a dit lorsqu'il était encore en Galilée [6]. » Cette variante est remarquable et fort instructive, car il est évident qu'elle n'est point accidentelle, mais pleinement réfléchie et voulue. C'est que les apôtres vont rester à Jérusalem. A quoi bon les envoyer en Galilée ? Marc et Matthieu les y font aller promptement. Le troisième Évangile, qui les retient dans la ville sainte, a, pour cette raison, modifié le discours angélique.

1. Holtzmann, 421.
2. Schanz, *Lk.* 554.
3. Cf. xv, 24, 32 ; xx, 38.
4. V. 6. Les mots οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη manquent dans D et plusieurs mss. lat. ; ils ont pu être facilement ajoutés d'après Mc. 6, et Luc avait eu sans doute l'intention de les remplacer par sa belle formule du v. 5, τί ζητεῖτε correspondant à ce qu'on lit d'abord, dans Marc et dans Matthieu, de l'intention des femmes, et « le vivant » qui n'est point « parmi les morts » correspondant à l'annonce de la résurrection.
5. Mc. 7 (p. 719, n. 4) ; Mt. 7 (p. 724, n. 2), 10 (p. 725, n. 3).
6. μνήσθητε ὡς ἐλάλησεν ὑμῖν ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ.

L'embarras d'une certaine exégèse, en présence d'un cas si difficile, se traduit généralement par le silence [1]. Ce cas pourtant n'est point inexplicable, si l'on tient compte de la liberté coutumière aux évangélistes. Luc, probablement après d'autres, et guidé par quelqu'une de ses sources, veut localiser à Jérusalem toutes les manifestations de Jésus ressuscité. C'est pourquoi les apôtres n'iront pas en Galilée. Il n'est pas question de la promesse que Jésus aurait faite à ses disciples de les précéder en Galilée, promesse dont on a vu que Luc ne sait rien ou ne veut rien savoir : l'ange invoque les prophéties que Jésus à faites en Galilée au sujet de sa mort et de sa résurrection. De part et d'autre, il y a un argument fondé sur les prévisions du Sauveur ; mais la matière de l'argument est changée. Le mot de Galilée demeure, dans le troisième Évangile, comme un témoin de la substitution [2]. Une telle liberté à l'égard des textes et des traditions montre suffisamment que les évangélistes ont toujours subordonné l'exactitude en matière de fait à l'idée qu'ils voulaient inculquer.

La substitution de Jérusalem à la Galilée, comme théâtre des apparitions, n'a pu résulter que d'un travail de la tradition chrétienne sur la donnée primitive. Le point de départ des deux représentations est visiblement identique, et il est clair pareillement qu'elles ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. Mais ce n'est pas la forme galiléenne qui dépend de la forme hiérosolymitaine : au point de vue de la critique littéraire, il paraît certain que ni Marc ni Matthieu ne dépendent de Luc, et que Luc dépend de Marc ; au point de vue historique, il est inconcevable que la forme galiléenne soit postérieure à la forme hiérosolymitaine. Dans les rédactions évangéliques, les deux sont dominées par la préoccupation d'assurer au fait de la résurrection le maximum de garanties qu'il peut comporter. Or on n'imagine pas que, si les apôtres ont affirmé dès l'abord que les apparitions avaient eu lieu à Jérusalem le surlendemain de la passion, l'on ait eu ensuite l'idée d'éliminer cette donnée capitale, en racontant que les premières apparitions n'avaient eu lieu qu'en

1. Cf. Le Camus, III, 423, où l'on fait un seul discours avec les paroles angéliques de Marc, de Matthieu et de Luc, et Schanz, *Lk.* 555, qui explique fort bien Lc. 6, par les intentions de l'évangéliste, mais en s'abstenant de dire que la perspective de celui-ci exclut celle de Marc-Matthieu.

2. Cf. Wernle, 36.

Galilée, après le retour des apôtres dans leur pays. Autant la tradition galiléenne est vraisemblable, en elle-même et par la priorité de son attestation, autant elle est inintelligible comme interprétation corrigée de la tradition hiérosolymitaine. S'il y a une tradition qui tienne de l'histoire, c'est la tradition galiléenne ; s'il y a une tradition profondément influencée par une intention apologétique, c'est la tradition hiérosolymitaine de Luc, développée par Jean. En prenant les textes à la rigueur, on aboutirait à une contradiction absolue, parce que Luc ne veut rien connaître des apparitions galiléennes. Marc n'exclut pas de la même façon les apparitions hiérosolymitaines ; il donne seulement à entendre que la foi à la résurrection s'est constituée en Galilée ; s'il y a eu des apparitions à Jérusalem, elles sont venues plus tard et n'ont pas eu la même importance pour l'avenir du christianisme. Marc peut donc s'accorder avec Paul [1], qui ne met certainement pas toutes les apparitions à Jérusalem, et qui probablement n'y met pas les premières. On n'en peut dire autant de Luc, dont la perspective, très limitée, d'apparitions hiérosolymitaines, ne peut s'adapter aux indications de l'Épitre aux Corinthiens. Luc partage seulement avec Paul le souci de joindre la preuve scripturaire au témoignage apostolique.

Ainsi l'on peut voir déjà quelle précaution s'impose à l'historien dans l'interprétation du troisième Évangile. Une transposition s'est faite qui rétrécit, quant au temps et quant au lieu, le cadre de la tradition primitive. Les contours de celle-ci n'étaient pas très nets ; mais la précision de Luc ne vient pas d'informations spéciales et plus sûres ; elle résulte de l'avantage qu'on a trouvé, pour la catéchèse et l'apologétique, à rapprocher le plus possible de la passion et de la résurrection les apparitions du Ressuscité. Ce parti pris aura eu pour conséquence inévitable une transformation et une adaptation des récits antérieurs. Il est infiniment probable, sinon certain, que Luc a connu Marc sans aucun récit d'apparition, comme paraît l'avoir connu Matthieu [2] ; mais il n'a pu manquer de connaître quelque relation écrite ou orale concernant les apparitions galiléennes. Vu ses procédés ordinaires de composition et la façon dont il traite la partie de son récit où on peut le contrôler par Marc, on

1. I Cor. xv, 4-8.
2. Cf. Wernle, 36.

est en droit de supposer qu'il a fort librement arrangé les matériaux dont il disposait.

Le discours des anges [1] fait allusion aux passages de l'Évangile où Jésus a prédit sa destinée[2], principalement au discours que Jésus a tenu à ses disciples avant d'arriver à Jéricho, bien que ce discours n'ait pas été prononcé en Galilée. On observe que « les hommes pécheurs » sont les Gentils, et que cette façon de parler pourrait être considérée comme un trait de source judéo-chrétienne [3] ; mais l'indice est fragile [4], et Luc impute aux Juifs bien plus qu'aux Gentils la mort de Jésus. Les femmes se souviennent des paroles alléguées par les anges, et qu'elles sont supposées avoir entendues, mais n'avoir pas comprises dans le temps où Jésus les a dites, bien qu'on n'ait point parlé d'elles à l'endroit où ces paroles ont été rapportées [5].

Dans le troisième Évangile, la crainte des femmes est dissipée par le discours des anges ; leur foi est sereine et complète ; elles s'en vont raconter aux onze apôtres et aux autres disciples tout ce qui s'est passé [6]. La mention des « autres » est destinée à préparer l'histoire des disciples d'Emmaüs. Comme Luc a voulu de nombreux témoins pour la mort du Christ [7], il en veut aussi une grande quantité pour la résurrection.

Les apôtres ne s'attendaient pas à la nouvelle, et ils ne veulent pas y croire : le discours des femmes leur paraît un radotage

1. V. 7. λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι. D, mss. lat. omettent ἁμαρτωλῶν ; lat. *a* et Marcion omettent toute la formule εἰς χ. ἀ. ἁ. L'omission de ἁμαρταλῶν peut se justifier par le fait qu'on ne trouve pas ce mot dans les passages (*infr*. n. 2) auxquels se réfère Lc. 7, et qu'il pourrait facilement avoir été ajouté par l'influence de Mc. xiv, 41 (Mt. xxvi, 45).

2. ix, 22, 44; xviii, 32 ; *supr*. pp. 17, 60, 234.

3. J. Weiss, *Lk*. 652. B. Weiss, *Lk*. 678, observe que le mot ne désigne pas nécessairement des païens, et il renvoie a Mt. xxvi, 45 (cf. *supr*. n. 1).

4. A raison du doute qui s'attache au mot ἁμαρτωλῶν et à la signification qu'il convient de lui attribuer ici (cf. *supr*. n. 1 et n. 3).

5. Cf. ix, 43-45 ; xviii, 31-34.

6. V. 9. καὶ ὑποστρέψασαι ἀπὸ τοῦ μνημείου (D mss. lat. omettent ἀ. τ. μ.) ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα (Ss. Sc. omettent π.) τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσιν (Ss. Sc. om. π. et lisent : « et aux autres disciples ») τοῖς λοιποῖς.

7. xxiii, 49 ; *supr*. p. 698, n. 2.

insensé [1]. L'hésitation des disciples à admettre la résurrection du Sauveur est un fait qui a laissé des traces diverses dans toutes les relations évangéliques. Il est très remarquable qu'on la trouve dans un récit où les apparitions de Jésus sont rapportées à un seul jour, en sorte que les doutes de la matinée font place le soir à une certitude absolue. Le trait n'en est que plus significatif et atteste la fermeté de la tradition sur ce point. Il est vrai, d'ailleurs, que le sens primitif de ces doutes a changé : après avoir été le souvenir historique des hésitations qui précédèrent la certitude de la foi, la mention des doutes sert maintenant à faire ressortir la force des preuves qui les ont promptement anéantis. Luc paraît tenir beaucoup à ce que la foi de la résurrection ne semble pas fondée sur le témoignage des femmes [2]. La grande preuve de Marc avait sans doute été déjà tournée en objection par les Juifs et par les païens.

Luc énumère les femmes qui sont allées au tombeau : c'étaient Marie de Magdala, Jeanne, Marie mère de Jacques, et leurs compagnes [3], c'est-à-dire tout le groupe des femmes galiléennes qui avaient assisté à la passion. Toutes ces femmes seraient-elles venues réellement au sépulcre ? N'y en aurait-il eu que trois, comme le dit Marc ? N'y en aura-t-il eu que deux, comme le dit Matthieu ? Il paraît bien que Luc amène tout un groupe, pour la raison qui lui a fait doubler les anges et multiplier les témoins de la résurrection.

1. V. 11. καὶ ἐφάνησαν ἐνώπιον αὐτῶν ὡσεὶ λῆρος τὰ ῥήματα ταῦτα, καὶ ἠπίστουν αὐταῖς.

2. Abbott, *EB.* II, 178.

3. V. 10. ἦσαν δὲ (AD Ss. Sc. om. ἦ. δ.) ἡ Μαγδαληνὴ Μαρία καὶ Ἰωάνα καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου, καὶ αἱ λοιπαὶ σὺν αὐταῖς ἔλεγον πρὸς τοὺς ἀποστόλους ταῦτα. Construction embarrassée : les deux verbes ont-ils les mêmes sujets, ou bien faut-il partager ceux-ci, attribuant les trois noms à ἦσαν, et le bloc des « autres » à ἔλεγον ? Il semble que la tradition du texte ait été influencée par la préoccupation d'accorder Luc avec les autres évangélistes. Le verset tout entier ressemble à une glose explicative (Wellhausen, *Lc.* 137) ; mais l'explication paraît être de l'auteur, qui se copie lui-même (cf. *supr.* viii, 2-3) voulant avoir une énumération parallèle à celle de Marc, et introduire ce qu'il veut signifier touchant l'impression que le récit des femmes a donnée aux apôtres. L'omission de ἦσαν δέ pourrait venir de ce qu'on n'a pas voulu conduire toutes les femmes au tombeau (cf. *supr.* p. 707, n. 1) ; mais ℵBL etc. pourraient bien avoir omis αἵ (K etc. mss. lat. Vg.) devant ἔλεγον pour n'amener que trois femmes au sépulcre, et attribuer le récit aux « autres ». Luc attribue à toutes et la visite du sépulcre et le récit.

Matthieu a pu omettre Salomé, parce que Marc lui-même [1] ne l'avait pas mentionnée avec les deux Marie comme ayant assisté à l'ensevelissement de Jésus. Ces deux finissent par se réduire à la seule Marie de Magdala, dans le quatrième Évangile, parce que le symbolisme de Jean s'arrangeait mieux d'une seule femme au tombeau que de plusieurs [2]. La donnée de Marc supporte toutes ces indications divergentes, qui ne peuvent ni la compléter, ni la corriger, ni la fortifier au point de vue de l'histoire.

Le texte ordinaire de Luc ajoute en cet endroit un verset qui manque dans quelques anciens témoins, et dont l'authenticité paraît au moins suspecte [3] : « Et Pierre, se levant, courut au tombeau, et, s'étant baissé, il vit les linges seulement, et il s'en revint chez lui tout surpris de ce qui était arrivé. » Ce verset ne se relie pas bien au contexte. Le récit continue : « Et deux d'entre eux s'en allaient, ce jour-là », comme s'il n'avait pas été question de Pierre. Bientôt les disciples d'Emmaüs diront que certains disciples sont allés au tombeau et ont trouvé les choses telles que les femmes les avaient décrites. Cette assertion suppose plus que la visite de Pierre seul au sépulcre vide. Celle-ci est visiblement identique à celle où Jean [4] fait intervenir avec Pierre le disciple bien aimé. Plus loin [5], il est dit encore que le Seigneur est apparu à Simon. Mais ce n'est pas non plus une référence au verset contesté, où il n'est question que du tombeau vide. L'apparition à Simon n'est pas racontée dans le texte traditionnel de Luc [6] ; elle doit être identifiée à celle que saint Paul [7] a signalée aussi comme la première manifestation du Christ ressuscité. Seulement, si le défaut d'harmonie entre le verset et les deux passages qui suivent favorise l'idée d'une interpolation, il n'en est pas moins vrai que l'interpolation a pu être faite en vue de ces deux passages, et en utilisant le récit du quatrième Évangile. Tous les mots importants se retrouvent chez

1. xv, 47 ; *supr.* p. 707, n. 1.

2. Cf. *QÉ*. 878, 901.

3. V. 12. ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον· καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα ·καὶ ἀπῆλθεν πρὸς αὑτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός. Omis dans D, mss. lat.

4. xx, 2-10.

5. V. 34.

6. On verra plus loin dans quelle mesure on peut conjecturer qu'elle se confond avec l'histoire d'Emmaüs.

7. I Cor. xv, 5.

Jean, et ne sont pas familiers à Luc ; ainsi le troisième Évangile n'a point parlé de linges, mais seulement du linceul, tandis que Jean parle de linges et de suaire [1]. L'étonnement de Pierre est le seul trait qui ne soit pas textuellement dans le quatrième Évangile : l'interpolateur aura pu l'ajouter sans effort d'imagination, et pour rester dans le cadre de l'évangéliste, qui ne suppose pas, comme Jean, la foi acquise à tel ou tel disciple avant la manifestation du Christ ressuscité [2].

On objecte que, si l'interpolateur s'était servi de Jean, il n'aurait pas envoyé Pierre tout seul au sépulcre [3] ; mais il ne pouvait guère introduire le disciple bien aimé dans un Évangile qui ne disait rien de ce disciple, et il pensait ainsi expliquer l'apparition du Sauveur à Simon, apparition dont il jugeait, peut-être à tort, que nul autre disciple n'avait été témoin. L'interpolation du verset s'explique aisément ; on ne voit pas quelles auraient pu être les raisons de l'omission. Un accord incomplet avec le quatrième Évangile n'a guère pu choquer des lecteurs que n'effarouchaient pas des divergences bien plus sensibles et bien plus importantes. Cette interpolation, comme on le verra plus loin, pourrait être coordonnée à une retouche dans l'histoire des disciples d'Emmaüs ; en tout cas, au lieu d'avoir été omis pour l'harmonie des Évangiles [4], ce passage a été bien plutôt ajouté dans le texte ordinaire pour établir un meilleur accord [5].

Dans ce préambule aux apparitions du Christ ressuscité, le troisième Évangile accuse un travail réfléchi sur les données primitives. L'idée qui dominera tout le récit se trouve exprimée dès le commencement : il fallait que le Christ ressuscitât, parce que les prophètes l'avaient annoncé, comme ils avaient aussi annoncé sa mort. On pourrait voir ici une préoccupation de contro-

1. Cf. Jn. xx, 4. προέδραμεν... 5. καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια... 10. ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς. Dans Lc. xxiii, 53, il n'est question que de σινδών. On trouve chez Jean ὀθόνια et σουδάριον (xix, 40 ; xx, 5-7). Ce sont deux idées toutes différentes de l'ensevelissement. Voir *QÉ*. 897-898, 902.

2. Cf. B. Weiss, *Lk*. 679. Cet auteur observe à bon droit que ἐξ αὐτῶν, v. 13, est inintelligible après le v. 12, et que ce v., bien loin d'y trouver confirmation, est en contradiction réelle avec le v. 24.

3. Brandt, 343.

4. *Id. ibid.*

5. J. Weiss, *Lk*. 652.

verse avec les Juifs, et l'attribuer à la source de Luc [1]. Mais si l'argument des prophéties a tenu beaucoup de place dans les discussions des premiers chrétiens avec les Juifs, il est devenu de très bonne heure un thème d'instruction chrétienne. Il aurait plutôt dans Matthieu quelque chose de son premier caractère, et dans Luc quelque chose de celui qu'il a gardé dans la tradition de l'Église.

Aucun évangéliste n'a entrepris de décrire expressément la résurrection, parce que la résurrection n'avait eu aucun témoin. La mise en scène de Matthieu fait déjà pressentir le besoin qu'on éprouvera plus tard de suppléer à cette lacune supposée de la tradition apostolique [2]. Toutefois le rédacteur s'est arrêté à temps, et il n'a

1. Cf. B. Weiss, *Lk.* 677.

2. *Év. de Pierre.* 35. « Mais la nuit qui précédait le dimanche, tandis que les soldats veillaient deux à deux, à tour de rôle, un grand bruit se fit dans le ciel, 36. et ils virent les cieux ouverts, et deux hommes (cf. Lc, xxiv, 4 ; Act. i, 10) qui en descendaient, tout environnés de lumière, et qui s'approchaient du tombeau (cf. Mt. 2). 37. Et cette pierre qu'on avait mise à la porte, roulant d'elle-même, se détourna de côté, et le tombeau s'ouvrit, et les deux jeunes gens entrèrent. 38. A cette vue, les soldats réveillèrent le centurion et les anciens, car ils étaient là aussi faisant la garde, 39. et comme ils racontaient ce qu'ils avaient vu, ils virent de nouveau trois hommes qui sortaient du tombeau, les deux en soutenant un autre, et une croix qui les suivait ; 40. et la tête des deux atteignait le ciel, et celle de celui qu'ils conduisaient dépassait la hauteur des cieux. 41. Et ils entendirent une voix qui disait du haut des cieux : « As-tu prêché à ceux qui dorment? » 42. Et de la croix on entendit répondre : « Oui. » 43. Et les (gardiens) se concertaient entre eux pour aller avertir Pilate de tout cela. 44. Et comme ils délibéraient encore, on vit de nouveau les cieux ouverts, et un homme qui en descendait et qui entrait dans le sépulcre. » C'est cet ange, celui de nos deux premiers Évangiles, qui reçoit les femmes quand elles arrivent au tombeau. V. 50. « Et le dimanche matin, Marie de Magdala, — craignant les Juifs (cf. Jn. xix, 38 ; xx, 19), parce qu'ils étaient enflammés de colère, elle n'avait pas fait au sépulcre du Seigneur ce que les femmes ont accoutumé de faire pour les morts qu'elles aiment, — 51. prenant avec elle ses amies, vint au sépulcre où il avait été déposé. 52. Et elles craignaient que les Juifs ne les vissent, et elles disaient : « Puisque, le jour où il a été crucifié, nous n'avons pas pu pleurer et nous lamenter, nous allons le faire maintenant à son sépulcre. 53. Mais qui nous détournera la pierre qui a été mise à l'entrée du sépulcre, pour que nous entrions, que nous nous mettions près de lui et fassions ce que l'on doit ? 54. Car la pierre était grande (ceci paraît écrit d'après Mc. 3-4, en supposant l'explication : « car la pierre était très grande », à la fin du v. 3 ; cf. *supr.* p. 715, n. 2), et nous craignons qu'on ne nous voie. Si nous ne pouvons pas (l'écarter), nous jetterons du moins à la porte ce que nous apportons en mémoire de lui (εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ. Pour l'expression, cf. Mc. xiv,

pas voulu mettre dans son livre une représentation du grand mystère chrétien. Dans les quatre Évangiles, Jésus est censé avoir quitté la tombe avant qu'aucun œil humain ait pu vérifier l'état du sépulcre, et le commencement du dimanche marque le point de départ de son immortalité.

Matth. xxviii, 11. Et pendant qu'elles s'en allaient, quelques-uns des gardes vinrent à la ville raconter aux chefs des prêtres tout ce qui était arrivé. 12. Et s'étant assemblés avec les anciens, et ayant tenu conseil, ils donnèrent une grande somme d'argent aux gardes, 13. disant : « Dites que ses disciples sont venus la nuit l'enlever pendant que vous dormiez. 14. Et si la chose arrive à la connaissance du gouverneur, nous le tranquilliserons, et nous ferons en sorte qu'on ne vous inquiète pas. » 15. Et ayant pris l'argent, (les gardes) firent selon les instructions qu'ils avaient reçues ; et ce bruit s'est répandu parmi les Juifs, jusqu'à ce jour.

Ainsi qu'il a été observé plus haut, à propos de l'addition rédactionnelle qui prépare celle-ci [1], Matthieu a voulu répondre à l'accusation que les Juifs de son temps portaient contre les disciples de Jésus, et par laquelle ils éludaient l'argument que les chrétiens tiraient de la résurrection de leur Maître en faveur de sa dignité messianique.

Pendant que les femmes s'en retournent, quelques-uns des gardes, revenus de leur stupeur, viennent aussi à Jérusalem prévenir les prêtres de ce qui s'est passé. Les prêtres croient les gardes sur

9 ; Mt. xxiv, 13 ; *supr.* p. 496, ce que Jésus dit de la femme au parfum) ; nous pleurerons et nous nous lamenterons jusqu'à ce que nous arrivions à notre maison. » 55. Et s'en étant allées, elles trouvèrent le tombeau ouvert, et s'approchant, elles se penchèrent (παρέκυψαν ; cf. Jn. xx, 11) et virent là, au milieu du tombeau, un jeune homme (νεανίσκον ; cf. Mc. 5), assis, très beau et vêtu d'une robe éclatante, qui leur dit : « 56. « Pourquoi venez-vous ? Qui cherchez-vous ? N'est-ce pas le crucifié ? Il est ressuscité et parti. Si vous ne le croyez pas, penchez-vous et voyez la place où il était couché : il n'y est plus, car il est ressuscité, et il est allé là d'où il avait été envoyé » (cf. Jn. xx, 17). 57. Alors les femmes épouvantées, s'enfuirent. » Pour cette conclusion, cf. Mc. 8, *supr.* p. 719, n. 5. Il n'est pas question de la Galilée dans le discours de l'ange, bien que l'apocryphe amène aussitôt l'histoire de la pêche. Mais il n'aurait pas pu dire que Jésus a précédé les disciples en Galilée, puisqu'il le fait monter au ciel en sortant du tombeau.

1. xxvii, 62-66 ; *supr.* pp. 708-712.

parole, ce qui ne laisse pas d'être fort extraordinaire [1], et ils sont uniquement préoccupés d'empêcher la vérité de se répandre. Ils tiennent conseil avec les anciens, car l'évangéliste ne ménage pas les séances du sanhédrin. Il est bien superflu de chercher si la séance dont il s'agit avait ou non un caractère officiel. Il n'y a pas lieu non plus de se demander pourquoi les soldats romains vont faire un rapport aux prêtres, sans avertir leurs supérieurs hiérarchiques, ni pourquoi ils sont supposés compromis vis-à-vis de Pilate à raison d'un accident qui n'est désagréable que pour les prêtres. Les membres du sanhédrin prennent le parti d'acheter le silence des soldats. Ceux-ci raconteront dans la ville que les disciples ont enlevé le corps de leur Maître, pendant que la garde dormait [2]. Ces sentinelles qui déclarent avoir dormi, et qui savent ce qui s'est passé durant leur sommeil, ont un rôle quelque peu ridicule. Mais l'évangéliste n'a pas prétendu leur en donner un sérieux, et l'on peut dire aussi qu'il n'a pas eu grand souci de la vraisemblance. Seulement, comme tout le monde sait que les soldats romains ne montent pas la garde en dormant, la fausseté du discours éclate aux yeux du lecteur, et cela suffit.

Les prêtres se font forts d'apaiser Pilate si le gouverneur vient à connaître la négligence dont les soldats s'avoueront coupables. Est-ce de cette négligence ou de ses suites que le gouverneur sera fâché ? S'il s'agit des suites, comme tout porte à le croire, puisque la négligence en elle-même n'est pas un cas très grave, il faut supposer que Pilate aurait été capable de prévoir, dès le premier moment, la fondation du christianisme et le mouvement religieux dont la résurrection du Sauveur a été le point de départ. Les soldats prennent l'argent et colportent le mensonge qu'on leur a suggéré. De là vient, observe l'évangéliste, que ce mensonge court encore aujourd'hui parmi les Juifs [3].

1. Cf. Brandt, 331. « La légende chrétienne prête aux autorités juives la croyance chrétienne, tout en leur laissant l'incrédulité juive... Les Juifs croient, dans leur for intérieur, que Jésus est ressuscité miraculeusement ; mais, au lieu de reconnaître le Messie, ils continuent à combattre sa cause. » Strauss, II, 385.

2. V. 13. εἴπατε ὅτι οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς ἐλθόντες ἔκλεψαν αὐτὸν ἡμῶν κοιμωμένων. Ce discours est coordonné, dans la pensée de l'évangéliste, à celui de xxvii, 64.

3. Le mensonge des gardes est expliqué autrement dans l'*Év. de Pierre* : v.

Cette histoire des gardes au tombeau paraît conçue tout entière en vue de la situation où l'apologétique chrétienne se trouvait à l'égard des Juifs après la mort des apôtres et de la génération qui avait vu la mort de Jésus, puis la fondation de l'Église chrétienne à Jérusalem. Dans les premiers temps du christianisme, comme les premières apparitions du Sauveur avaient eu lieu en Galilée, et que sans doute aussi les apôtres alléguaient les apparitions, non la circonstance du tombeau vide, comme preuve de la résurrection, personne ne les accuse d'avoir pris le corps de leur Maître pour faire croire qu'il était ressuscité. C'est seulement plus tard, pour faire obstacle à la prédication de disciples qui prouvaient la résurrection par le témoignage d'autrui, et après qu'on eut fait valoir le récit du tombeau trouvé vide, que les Juifs imaginèrent la fable de l'enlèvement. Si cette fable n'a pas été inventée à Jérusalem, on la présenta néanmoins comme un fait connu d'abord dans cette ville. L'évangéliste l'a rencontrée dans le milieu où il vivait ; il y a opposé la réponse qu'on vient de voir, et que d'autres peut-être avaient déjà ébauchée avant lui. La calomnie se répandit naturellement dans tous les endroits où la propagande chrétienne se trouvait en contact avec le judaïsme [1].

45. « Ayant vu ces choses (ce qui a été raconté vv. 35-44, *supr.* p. 734, n. 2), ceux qui étaient avec le centurion s'en allèrent promptement trouver Pilate pendant la nuit, laissant le tombeau qu'ils gardaient, et ils racontèrent ce qu'ils avaient vu, très tourmentés, et disant : « C'était vraiment le Fils de Dieu » (cf. Mc. xv, 39. On sait que, dans l'*Év. de Pierre*, ce ne sont pas les soldats romains qui président au crucifiement ; c'est peut-être ce qui explique pourquoi la confession du centurion a été transportée en cet endroit). 46. Pilate leur répondit en disant : « Je suis innocent du sang du Fils de Dieu ; c'est vous qui avez voulu cela » (cf. Mt. xxvii, 24). 47. Venant ensuite le trouver tous, ils lui demandèrent et le prièrent de commander au centurion et aux soldats de ne pas dire ce qu'ils avaient vu : 48. « Car il vaut mieux, disaient-ils, encourir devant Dieu la responsabilité de cette grande faute que de tomber aux mains du peuple des Juifs et d'être lapidés. » 49. Pilate ordonna donc au centurion et aux soldats de ne rien dire. » Il semblerait que l'on veut expliquer pourquoi Pilate n'a point protesté contre la calomnie des Juifs.

1. Cf. Justin, *Dial.* 17, 108 ; I, 37. Sur le parti que certains critiques modernes ont cru pouvoir en tirer, cf. *supr.* p. 720, n. 2.

LXXXVIII

LE RESSUSCITÉ

MATTH. XXVIII, 16-20. LUC, XXIV, 13-53.

Les récits évangéliques où sont racontées les apparitions du Christ ressuscité ne sont pas le plus ancien témoignage écrit du Nouveau Testament sur le sujet. Saint Paul, voulant prouver que la résurrection des morts sera une réalité physique et une véritable résurrection des corps, écrivait aux Corinthiens [1], bien avant qu'un seul de nos Évangiles canoniques fût rédigé [2] : « Je vous ai enseigné en premier lieu ce que j'avais appris moi-même : que le Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures ; qu'il a été enseveli, et qu'il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures ; qu'il est apparu à Céphas, puis aux Douze ; ensuite il est apparu à plus de cinq cents frères ensemble, dont la plupart vivent encore à présent, et quelques-uns sont morts ; ensuite, il est apparu à Jacques, puis à tous les apôtres ; après tous les autres, comme à l'avorton, il m'est apparu aussi. Car je suis le moindre des apôtres..... Mais soit moi, soit eux, voilà ce que nous prêchons, et voilà ce que vous avez cru. »

L'intention, que montre l'Apôtre, d'énoncer dans l'ordre chronologique les apparitions principales du Christ ressuscité, donne à son témoignage une signification particulière. Mais la mention du miracle qui l'a converti est doublement instructive. Paul n'a pas vu le Sauveur sur le chemin de Damas, il n'a fait que l'entendre [3],

1. On admet communément que les Épîtres aux Corinthiens ont été écrites en l'an 57. Harnack les place en 52-53.

2. I COR. XV, 3. παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὃ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς, 5. καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, εἶτα τοῖς δώδεκα· 6. ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἐξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· 7. ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· 8. ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί.

3. Cf. ACT. IX, 1-19 ; XXII, 1-21 ; XXVI, 9-18 ; GAL. I, 15-17 ; I COR. IX, 1.

entendre une voix, après avoir été ébloui par une lumière. Néanmoins il compte ce phénomène pour une apparition, pour une vision, de même nature et de même portée que celles dont Pierre et les premiers fidèles du Christ ont été favorisés. Il se représente ces apparitions comme des incidents passagers; il n'a pas l'idée d'un séjour continu du Ressusscité auprès des siens, des quarante jours de vie commune dont parle l'auteur des Actes [1]. On peut ajouter qu'il n'a pas non plus l'idée de scènes analogues à celles que Luc décrit dans son dernier chapitre. De plus, la conversion de Paul n'a eu lieu qu'assez longtemps, plusieurs années peut-être après la résurrection du Christ; le miracle qui l'a provoquée ne laisse pas d'être rangé dans la série des manifestations par lesquelles Jésus lui-même a prouvé à l'Église naissante qu'il était ressuscité. Il est vrai que la vision de Paul vient la dernière, et rien n'empêche d'admettre un intervalle notable entre cette vision et l'apparition « à tous les apôtres », qui est mentionnée auparavant; mais on irait contre toutes les vraisemblances en isolant complètement les cinq premières apparitions de la sixième, et en plaçant toutes celles-là le même jour, ou dans une courte suite de jours, à égale distance de la dernière.

Bien que Paul n'indique ni le lieu ni le temps des apparitions, il donne suffisamment à entendre qu'elles se sont produites en des endroits différents et à des intervalles plus ou moins inégaux et éloignés. On peut dire aussi que l'Apôtre ne connaissait pas d'autre apparition importante que celles dont il a parlé. Ou bien il a ignoré, comme Marc et Luc, l'apparition du Sauveur aux femmes, ou bien il l'a jugée accessoire. Mais il ne paraît pas même soupçonner l'histoire de la découverte du tombeau vide : il serait puéril de supposer qu'il n'en dit rien pour ne pas alléguer un témoignage de femmes [2]. L'histoire des disciples d'Emmaüs lui était inconnue : il y aurait plus que de la subtilité à soutenir que Paul l'a omise parce qu'il ne parle que des témoins officiels de la résurrection [3], comme si les « cinq cents frères » étaient des témoins plus officiels que ces deux disciples.

En observant que les apôtres enseignent la même chose que lui,

1. I, 4-5.
2. Abbott, *EB*. II, 1787, et plusieurs autres.
3. Sanday, *DB*, II, 639.

il présente sa liste d'apparitions comme celle qui était admise de son temps dans l'Église de Jérusalem et par les premiers témoins de la résurrection. Le défaut d'indications chronologiques ne résulte probablement pas de ce qu'il les aurait passées sous silence, mais plutôt de ce que la tradition n'en fournissait que d'assez vagues. Personne n'avait pensé à compter les jours écoulés entre chaque apparition ; quant au fait même de la résurrection, l'on peut voir que Paul le date, non d'après la découverte du tombeau, ou la première apparition du Ressuscité, mais d'après les Écritures [1], bien qu'il ne cite pas les textes qu'il a en vue ; on peut dire même qu'il entend le prouver par les Écritures avant de le prouver par les apparitions. Inutile d'observer que la preuve de la résurrection par l'Ancien Testament n'apprend rien à l'historien, si ce n'est que, dès les premiers temps, la foi a cherché à s'appuyer sur les prophéties. Le témoignage de Paul aide ainsi à comprendre le discours du Christ aux pèlerins d'Emmaüs.

Le mot dont Paul se sert pour caractériser les manifestations du Christ : « Il est apparu », mot à mot : « il a été vu », ne prouve pas que la tradition primitive ne connût que de simples visions, des apparitions dans lesquelles le Christ n'aurait point parlé, car, dans celle qu'il connaît le mieux, celle qui l'a converti, Paul a entendu le Sauveur et ne l'a point vu [2]. Les apparitions qu'il mentionne peuvent donc être identifiées avec celles qu'on trouve dans les récits évangéliques, dès qu'un accord suffisant existe eu égard aux personnes à qui Jésus s'est montré, pourvu d'ailleurs que l'on tienne compte de la transformation que les données primitives ont pu subir, soit dans la tradition chrétienne, soit dans la rédaction des Évangiles. Ce que dit Paul ne permet pas de se faire une idée précise des apparitions dont il parle. Si l'on en juge par la vision de Damas, elles n'auraient eu de pleine signification que pour la foi. Paul a cru à l'objectivité de sa vision, à une intervention personnelle et directe du Christ immortel ; il ne l'a point vérifiée. Au témoignage des Actes, ceux qui l'accompagnaient sur le chemin entendirent quelque chose, mais ils ne virent rien [3] : qu'auraient-ils eu à

2. La référence aux Écritures porte en effet spécialement sur le troisième jour, Paul visant sans doute Os. vi, 2.

3. Textes cités *supr.* p. 738, n. 3.

4. Act. ix, 7 ; dans xxii, 9 (cf. xxvi, 13), on lit, au contraire, qu'ils virent la

raconter? Sans le travail de conscience qui s'est opéré en lui, Paul lui-même n'aurait-il pas cru que l'éblouissement dont il avait été frappé, la voix qu'il avait cru entendre n'étaient qu'accident naturel et hallucination de son esprit?

Selon Paul, le Christ s'est montré d'abord à Pierre. Était-ce en Galilée ou à Jérusalem, à Pierre seul ou accompagné d'autres disciples? Il est fort probable que l'Apôtre a en vue l'apparition annoncée dans Marc, racontée dans le dernier chapitre de Jean et dans l'Évangile de Pierre. L'apparition « aux Douze » pourrait être l'apparition galiléenne racontée par Matthieu, si toutefois celle-ci devait être prise pour un fait déterminé, non pour un résumé ou une interprétation générale de toutes les autres. Elle correspond sans doute aux apparitions que Luc et Jean placent à Jérusalem le soir même de la résurrection. On ne saurait dire si l'apparition aux cinq cents frères est un fait galiléen ou hiérosolymitain : mais est-il probable qu'il y ait eu cinq cents fidèles groupés autour des apôtres, avant qu'ils fussent revenus à Jérusalem prêcher le Christ ressuscité? Cette apparition se serait donc produite à Jérusalem, dans quelque occasion extraordinaire, par exemple dans une réunion sur le mont des Oliviers, plutôt qu'en Galilée dans quelqu'un des endroits où Jésus avait autrefois prêché. On ne peut songer à l'identifier avec l'ascension, dont saint Paul ne parle pas, et qui, d'après Luc lui-même, n'a pas eu pour témoins un si grand nombre de personnes. On ne pourrait l'identifier à la Pentecôte [1] qu'en admettant, ce qui d'ailleurs n'aurait rien de contraire à la vraisemblance, que le fait visé par Paul aurait été antidaté et plus ou moins transformé dans les Actes [2]. La vision de Jacques pourrait avoir eu lieu en Galilée, et même à Nazareth [3], si elle a déterminé le « frère du Seigneur » à se joindre aux apôtres, ou bien à Jérusalem, si Jacques a été gagné à la foi avant cette apparition. Le témoignage de l'Évangile des Hébreux [4] est loin d'être décisif en faveur de la seconde hypothèse.

lumière, mais qu'ils n'entendirent pas la voix. Ce qui est certain c'est que les compagnons de Paul n'eurent pas comme lui la vision du Christ ressuscité. Le trait ne manque pas de signification.

1. Von Dobschütz, *Probleme des Apost. Zeitalters* (1904), 21 ; Jülicher, dans *Die christliche Religion* (1905), 70.

2. ii, 1-13.

3. Cf. Mc. iii, 21, 31-35 ; vi, 1-6 ; I, 720-728, 832.

4. S. Jérôme, *De viris*, 2, cite les fragments suivants de cet apocryphe :

L'apparition à « tous les apôtres » ne doit pas concerner le corps des « Douze ». Paul emploie ordinairement le mot « apôtre » en un sens plus étendu, qui lui permet de l'appliquer à lui-même et à des disciples comme Barnabé [1]. Certains critiques [2] ont suspecté la mention des Douze, qui a été faite antérieurement, et ils prennent ici le mot « apôtre » dans le sens le plus strict. Mais l'hypothèse d'une interpolation s'autorise d'indices extrêmement faibles [3], et il est plus naturel d'adopter ici le sens large que Paul emploie ailleurs. Il s'agirait d'une apparition du Christ au groupe des prédicateurs évangéliques, tel qu'il pouvait exister quelques mois au moins après la passion, lorsque le nombre des croyants recrutés à Jérusalem dépassait déjà cinq cents [4].

On ne doit pas être surpris que l'Apôtre ait omis l'ascension au ciel. Trois évangélistes sur quatre n'en ont rien dit, et il est assez probable que Luc lui-même n'en avait point parlé dans son Évangile. Pour saint Paul, le Christ est entré dans sa gloire, et il est monté au ciel dans le temps même où il est ressuscité. C'est de là qu'il apparaît sur la terre. La même conception se retrouve, jusqu'à un certain point, dans l'Évangile de Pierre [5]. S'il faut prendre à la lettre Marc et Matthieu, Jésus quitterait la terre après s'être manifesté en Galilée à ses disciples. Dans le troisième Évangile, Jésus monte au ciel après sa dernière apparition, rattachée, pour la perspective, au soir même de la résurrection. Dans le quatrième, Jésus monte vers son Père quand il s'est montré à Marie de Magdala, peu

« Dominus autem cum dedisset sindonem servo sacerdotis (cf. *supr.* p. 714) ivit ad Jacobum et apparuit ei ; juraverat enim Jacobus se non comesturum panem ab illa hora qua biberat calicem Domini (Dominus ?) donec videret eum resurgentem a dormientibus. » Rursusque post paululum : « Afferte, ait Dominus, mensam et panem. » Statimque additur : « Tulit panem et benedixit ac fregit, et dedit Jacobo Justo et dixit ei : Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit Filius hominis a dormientibus. »

1. Cf. 1 Cor. ix, 5.

2. Entre autres Brandt, 14-15, 418.

3. La variante μετὰ ταῦτα τοῖς ἕνδεκα se trahit comme une rectification de la leçon ordinaire.

4. Si l'apparition aux cinq cents frères était localisée sur la montagne des Oliviers, elle pourrait avoir servi de point de départ à la scène de l'ascension dans les Actes, et l'apparition à tous les apôtres correspondrait à la scène de la Pentecôte. Cf. *supr.* p. 741, n. 1.

5. *Supr.* p. 734, n. 2.

d'instants après sa sortie du tombeau[1]. Dans les Actes, il vit quarante jours avec ses disciples, et c'est seulement au bout de ce temps qu'il est enlevé au ciel. Au fond, tous croient que le Sauveur échappe à la mort, et qu'il est glorifié par sa résurrection; mais la détermination sensible de cette idée varie d'un témoin à l'autre.

Il n'en reste pas moins que saint Paul, le témoin le plus complet en ce qui regarde les apparitions du Christ, ne rattache pas la première apparition au jour traditionnel de la résurrection, ni la dernière au jour traditionnel de l'ascension. La tradition, pour des motifs pris sans doute en dehors de l'histoire, avait appris à Paul que Jésus était ressuscité le troisième jour après sa mort; elle ne lui disait pas que le Sauveur se fût montré à Pierre ce jour-là.

Dans toutes les occasions énumérées par Paul, les disciples virent le Sauveur, ou ils eurent une impression sensible de sa présence. La comparaison de l'Épître aux Corinthiens avec les récits évangéliques porte à croire que, dans plusieurs cas, il y eut vision, c'est-à-dire que les disciples eurent sous leurs yeux Jésus comme ils l'avaient connu avant sa mort. On ne saurait dire qu'il y ait eu toujours des paroles prononcées. Il n'est pas probable que la vision des cinq cents frères ait comporté le moindre discours. L'expression choisie par Paul : « il apparut », si elle n'exclut pas les paroles, ne suppose pas de longues instructions. Les paroles qui ont pu caractériser certaines apparitions n'auront pas manqué d'être commentées par la tradition. On peut voir, dans les Actes, les variantes de celles qui se rapportent à la vision de Damas. Quoi qu'il en soit, la notice exacte qu'a rédigée l'Apôtre n'est pas compatible avec l'idée d'entretiens continus, à laquelle on serait obligé de s'arrêter si l'on devait prendre à la lettre le commencement du livre des Actes, et si les discours prêtés à Jésus ressuscité dans le premier Évangile et dans le troisième, aussi bien que dans la finale de Marc, ne portaient visiblement l'empreinte de la tradition qui les a conservés, et de l'auteur qui les a rédigés.

Les évangélistes et saint Paul n'entendent point d'ailleurs raconter des impressions subjectives; ils parlent d'une présence du Christ, objective, extérieure, sensible, non d'une présence idéale, bien moins encore d'une présence imaginaire. Quoique le corps de Jésus

1. Jn. xx, 17; cf. *QÉ*. 909-910.

ait été en quelque sorte spiritualisé par la résurrection, les disciples ne se représentent pas le Sauveur comme un pur esprit, ni la résurrection comme la permanence de son âme immortelle. Cette dernière idée leur était absolument étrangère. Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions d'existence de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré.

Il semblerait que les évangélistes connaissent moins de faits que Paul, mais qu'ils les racontent de façon à prouver par leurs descriptions plus développées, par le relief donné à une ou deux apparitions, ce que Paul établissait par l'accumulation des témoignages. On a vu déjà comment ils ont fait valoir la découverte du tombeau vide. Mais, pour le récit des manifestations du Christ ressuscité, Marc ne soutient plus les deux autres Synoptiques, et l'on dirait que, privés de ce secours, ils sont allés, chacun de son côté, un tant soit peu à l'aventure [1]. Seulement, tandis que Matthieu n'a pas pu ou voulu suppléer par d'autres sources au défaut de Marc, Luc semble avoir découvert d'autres guides et des matériaux relativement abondants. Il se trouve néanmoins que ni l'un ni l'autre n'ont exploité autant de souvenirs ni tout à fait les mêmes souvenirs que Paul. Le peu de rapport qui existe entre les récits de Luc et l'énumération de Paul serait fort extraordinaire, si l'on devait admettre que le rédacteur du troisième Évangile a été disciple de l'Apôtre. Pour commencer, Luc racontera une apparition, celle d'Emmaüs, que Paul paraît avoir entièrement ignorée. Quant à l'unique apparition racontée par Matthieu, l'on peut dire qu'elle correspond d'une certaine manière à toutes celles dont Paul a parlé, sans être spécialement aucune d'elles.

Matth. xxviii, 16. Et les onze disciples s'en allèrent en Galilée, à la montagne que Jésus leur avait indiquée. 17. Et le voyant, ils se prosternèrent; et il y en eut qui doutèrent. 18. Et Jésus, s'étant approché, leur parla, disant : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. 19. Allez instruire toutes les nations, [les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit], 20. leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé. Et moi, je suis avec vous toujours, jusqu'à la consommation des siècles. »

1. Cf. Wellhausen, *Lc.* 137.

Dans le premier Évangile, les onze apôtres, aussitôt qu'ils ont été avertis par les femmes, se rendent en Galilée, à la montagne qui leur avait été marquée par Jésus [1]. On est surpris de trouver la montagne si vaguement désignée, d'autant plus que l'ordre d'aller en Galilée ne disait rien de cette montagne. Mais ce n'est pas la première fois que l'évangéliste se contente d'une indication aussi peu précise. Satan transporte Jésus « sur une montagne très haute », afin de lui montrer tous les royaumes du monde [2]; pour prononcer le grand discours qui est comme la promulgation de la Loi nouvelle, Jésus monte « sur la montagne » [3]; pour la transfiguration, il conduit Pierre, Jacques et Jean « sur une haute montagne » [4]; dans tous ces cas, une idée s'attache à la circonstance du lieu, et prime le souci de la réalité géographique. La montagne de la tentation n'existe pas sur la terre. La montagne du grand discours est autre chose qu'un sommet déterminé : c'est le Sinaï de l'Évangile, l'endroit qui convenait pour proclamer la charte du royaume des cieux. De même la montagne de la transfiguration n'a pas besoin d'être le Thabor : c'est le piédestal sur lequel Jésus apparut dans la gloire. Si l'on veut localiser d'une certaine façon la montagne de la résurrection, il faut dire que c'est à la fois la montagne du discours et celle de la transfiguration [5] : le lieu idéal où Jésus glorifié décrète, devant ceux qu'il a choisis pour le représenter sur la terre, la fondation de son Église et la conversion du monde. Toute autre recherche sur l'emplacement de cette montagne est superflue. On a proposé de traduire [6] : « Et les onze disciples se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait donné ses

1. V. 16. οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς. Lat. *l.* om. εἰς τὸ ὄρος ; Eusèbe (*Ad Mar.*) εἰς τὴν Γ. L'une des deux indications paraît surcharge de l'autre ; mais l'évangéliste a ses raisons de mettre les deux (amagalme de traditions ; cf. *EB.* II, 1770). La variante des *Acta Pilati* : « sur le mont des Oliviers », ou sur le « mont Mamilk », avec la glose des *Gesta* : « qui vocatur Mambre sive Malech » (*ap.* Resch, II, 381-389) s'explique par l'influence des Actes, et l'identification de la Galilée à la banlieue de Jérusalem (*id. ibid.*) est une hypothèse qui ne mérite pas d'être discutée.

2. IV, 8 ; I, 421.

3. V, 1 ; I, 539.

4. XVII, 1 ; *supr.* p. 31.

5. Wellhausen, *Mt.* 152, s'en tient à celle-ci.

6. B. Weiss, *E.* 169.

prescriptions », en sorte que l'endroit serait expressément identifié à la montagne du discours. Cette interprétation ne doit pas être exacte quant à la lettre, mais elle répond assez fidèlement à la pensée de l'évangéliste [1]. Une des apparitions mentionnée par saint Paul, par exemple l'apparition « aux cinq cent frères », a pu avoir lieu sur la montagne des Oliviers, ce qui créerait un point d'attache entre cette apparition et celle qui est racontée dans le premier Évangile; mais la montagne dont parle Matthieu n'en est pas moins située, pour la perspective, en Galilée, et elle ne laisse pas d'appartenir au monde spirituel où se meut la pensée de l'évangéliste.

Le caractère général de la mise en scène, des traits descriptifs, du discours attribué au Sauveur, invitent à penser que le rédacteur du premier Évangile, ne trouvant pas dans ses sources écrites le détail des apparitions connues de la tradition apostolique, a résumé en un seul tableau la signification et les conséquences de la résurrection [2]; il aura fait de ce tableau l'apparition galiléenne annoncée dans Marc.

L'apparition de Jésus est affirmée sans autre indication de circonstances : « Et le voyant, ils se prosternèrent devant lui [3]. » Les apôtres rendent hommage au Messie, qu'ils reconnaissent dans la personne de Jésus ressuscité. La simplicité de la mise en scène porte à croire que l'évangéliste ne se représente pas encore le Sauveur comme entré dans sa gloire, mais comme revenu à la vie, et comme étant allé de son sépulcre au rendez-vous assigné par lui aux disciples [4], avant de s'asseoir à la droite de Dieu [5] et de prendre en main l'exercice de la toute-puissance qui lui est attribuée au ciel et sur la terre. Si l'on s'en tient à l'économie du récit, les disciples voient le Sauveur pour la première fois, qui est aussi la dernière. De là vient que l'évangéliste ajoute un trait qui semble en contra-

1. Cf. Brandt, 354-355.

2. Maldonat, I, 672, écrit, à propos des doutes mentionnés v. 17 : « voluisse... studentem brevitati Matthaeum omnes visiones, quibus Christus discipulis apparuerat, una complecti, et quidquid in illis notatu dignum acciderat indicare. »

3. V. 17. καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν (A etc. ajoutent αὐτῷ). Cf. *supr.* v. 9, p. 725, n. 3.

4. Brandt, 353-354.

5. Cf. xxvi, 64, *supr.* p. 605.

diction avec ce qu'il vient de dire : « Et il y en eut qui doutèrent [1]. » Est-ce que les apôtres ne se seraient pas tous prosternés devant Jésus? Faut-il se représenter sept ou huit d'entre eux qui rendent hommage au Sauveur, parce qu'ils n'hésitent pas à croire ce qu'ils voient, et trois ou quatre autres qui restent debout, parce qu'ils craignent d'être dupes d'une illusion ? On se contente d'indiquer les dispositions de ces derniers, sans prendre la peine d'ajouter si elles se modifièrent, et pourquoi. L'étroite proportion du cadre oblige l'évangéliste à mettre dans un mot toute une situation. Il n'y a pas lieu de se demander si, dans la circonstance vague, historiquement indéfinissable, qui est indiquée par le récit, quelques apôtres ont douté s'ils voyaient réellement le Christ [2].

Le fait est que les apôtres, et généralement tous les disciples que Jésus avait groupés autour de lui durant son ministère, n'acceptèrent pas d'emblée l'idée et la réalité de la résurrection. Il y en avait certainement qui étaient moins prêts que d'autres à recevoir la foi nouvelle, à croire que le Maître crucifié revivait, à se contenter, au moins provisoirement, d'un Messie glorifié au ciel et ne soutenant que d'une manière invisible ses fidèles sur la terre. Les visions n'arrivèrent pas sitôt et ne se multiplièrent pas avec la rapidité que leur prête dans les Évangiles un simple arrangement de perspective. Elles n'eurent pas non plus sur tous ceux qui les éprouvèrent l'effet instantané que la matérialisation des récits évangéliques invite maintenant à leur attribuer. Le souvenir très net que la communauté conserva des doutes primitifs montre bien que ces doutes s'éveillèrent en même temps que la foi, et ne furent éliminés que progressivement par les progrès de celle-ci. Combien de temps dura ce travail de la conscience chrétienne ? Ce qu'il en fallut au groupe des amis de Jésus pour se reprendre, se reconstituer, se ranimer en lui. Il fallut plus d'un jour et d'une semaine pour que cette œuvre fût accomplie. L'intervalle de quarante ou cinquante

1. οἱ δὲ ἐδίστασαν. Cf. Lc. xxiv, 11, 37 ; Jn. xx, 24-25.

2. Brandt, 355-357, veut voir dans ce trait une glose, et il allégue l'incohérence du récit et l'irrégularité grammaticale de la construction (οἱ δέ partitif, sans οἱ μέν ; mais Brandt lui-même admet que le cas n'est pas sans exemple ; cf. Lc. ix, 19, ἄλλοι δέ ; surtout Mt. xxvi, 67 : οἱ δὲ ἐράπισαν. *supr.* p. 611, n. 2). L'addition d'une telle glose est bien invraisemblable, et la difficulté que présente le texte s'explique suffisamment par le caractère artificiel du récit.

jours, marqué dans le livre des Actes, pourrait être suffisant; mais cette indication est subordonnée à une conception systématique des origines chrétiennes, et le caractère artificiel et symbolique des chiffres n'est pas douteux. La foi de l'Église ne repose pas sur une secousse violente, imprimée à l'imagination des disciples, sur une sorte de surprise qui les aurait presque dispensés d'exercer leur jugement : la secousse morale a été donnée par la passion; la croyance à la résurrection est née par une sorte de réaction aussi profonde, mais progressive, qui permit à la foi des apôtres en Jésus Messie de se ressaisir, dans le milieu où elle était née.

Cependant Jésus s'approche des disciples et leur parle [1]. S'approche-t-il pour faire cesser les doutes [2]? On peut le croire; mais, comme le discours ne fait pas la moindre allusion à ceux qui hésitent, il semble que l'évangéliste ne pense déjà plus à eux. Jésus s'approche parce qu'il va parler aux disciples, et qu'on se le figure comme ayant apparu à quelque distance, sans doute avec l'extérieur qu'il avait durant sa vie mortelle. Les paroles du Sauveur ne sont pas un discours de circonstance; elles ne tendent pas à confirmer la réalité de la manifestation, mais elles résument la foi chrétienne et la mission de l'Église, telles que les a faites la résurrection. Ce n'est pas Jésus qui parle aux siens pour se faire reconnaître, c'est déjà le Christ glorieux qui instruit les générations à venir.

« Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre [3]. » Par sa résurrection, Jésus est entré dans la plénitude de la gloire messianique; il est associé par son Père au gouvernement du monde; il est assis à la droite de Dieu [4]; il est tout puissant aux cieux et ici-bas [5]. Le pouvoir qui lui est communiqué en qualité de Christ n'est pas seulement l'empire sur les âmes par la foi, la faculté de tout préparer pour le grand avènement messianique, mais une participation à l'autorité même de Dieu sur l'univers

1. V. 18. καὶ προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων.
2. B. Weiss, *E*. 170.
3. ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ (BD, τῆς) γῆς.
4. xxvi, 64.
5. Cf. Dan. vii, 14 (LXX). καὶ ἐδόθη αὐτῷ ἐξουσία καὶ τιμὴ βασιλική, καὶ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς κατὰ γένη καὶ πᾶσα δόξα αὐτῷ λατρεύουσα· καὶ ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος ἥτις οὐ μὴ ἀρθῇ. Sur l'emploi des LXX dans Matthieu, voir *supr*. p. 431, n. 4; p. 606, n. 3.

qu'il a créé. Ainsi se trouve reprise et complétée l'espèce de confession qu'on a lue plus haut[1] : « Tout m'a été remis par mon Père. »

Muni de ces pleins pouvoirs, Jésus confère à ses apôtres une mission nouvelle : « Allez instruire toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé[2]. » Jadis il leur avait dit[3] : « N'allez pas sur le chemin des païens, et n'entrez pas dans une ville de Samaritains. Allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d'Israël. Et allez prêcher, disant que le royaume des cieux est proche. » Maintenant[4] que les Juifs ont rejeté la parole du salut, et qu'ils se sont souillés par le meurtre du Fils de l'homme, les apôtres, et ici l'évangéliste ne pense pas seulement aux onze auditeurs qu'il a donnés à Jésus, doivent porter la bonne parole à tous les peuples de la terre[5]. Nul n'est exclu du royaume des cieux : les Samaritains et les païens pourront y entrer. Le royaume des cieux lui-même semble presque avoir changé de caractère. Sans doute il viendra complet avec « la consommation du siècle », mais il se réalise déjà, dans le siècle, par cette société[6] où la foi et le baptême donneront accès, où l'on observera « tout ce que Jésus a commandé ».

Il est évident que cette instruction ne s'adresse pas véritablement aux onze apôtres, qui, dans la réalité de l'histoire, n'avaient pas conscience de l'avoir reçue, puisqu'ils ne se décidèrent que peu à peu, et au bout d'un assez long temps, à sanctionner l'admission des Gentils dans la communauté. Le discours entier est du Christ vivant dans l'Église ; c'est la voix de la conscience chrétienne, qui parle en Jésus glorifié. L'évangéliste lui-même y exprime une vue générale de philosophie religieuse sur la mission terrestre du Christ et sur celle de l'Église, ce qu'il dit de la prédication aux Gentils étant coordonné dans son esprit à ce qu'on a lu plus haut de la prédication aux Juifs.

1. xi, 27 ; I, 908, n. 3 ; 910.

2. V. 19. πορευθέντες οὖν (D, πορεύεσθε νῦν. ℵΛ etc. Vg. n'ajoutent rien à πορ.) μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες (BD, βαπτίσαντες) αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, 20. διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.

3. x, 5-7 ; I, 865-866.

4. Le νῦν de D, *supr.* n. 2, aurait une signification relativement à la prohibition de x, 5-7.

5. Cf. xxiv, 14 ; xxv, 32 ; xxvi, 13.

6. Cf. *supr.* pp. 8, 89.

Les apôtres prêcheront, et ils baptiseront tous ceux qui se convertiront à l'Évangile. Le baptême sera donné « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », non point par le nom et la puissance du Père, du Fils et de l'Esprit saint, car le texte grec n'admet pas ce sens [1], mais par rapport à eux. On le confèrera en vue de ce que Dieu est le Père unique de l'humanité, de ce que Jésus est son Fils, de ce que son Esprit est communiqué aux hommes ; et ainsi le baptisé se trouvera, vis-à-vis de ces trois, dans le rapport qui convient à ce qu'eux-mêmes sont pour lui. La formule de Matthieu signifie donc la même chose que celle des Actes et des Épîtres de Paul : « baptiser au nom de Jésus-Christ [2] ». Les deux veulent dire que le baptême est reçu en vue de l'agrégation au salut que Dieu réalise par le Christ, et qui se manifeste par la communication de l'Esprit saint. De même que se réunir au nom de Jésus [3] signifie se réunir en qualité de disciples, être baptisé au nom de Jésus signifie être baptisé en vue de Jésus, parce que l'on croit en lui, et pour croire en lui, pour être compté parmi ses fidèles. Ici le baptême signifie directement l'admission du croyant dans la société messianique [4], par un rite qui implique la profession de la foi au Christ; il n'est

1. εἰς τὸ ὄνομα n'est pas ἐν ou ἐπὶ τῷ ὀνόματι. La formule latine : « in nomine Patris etc. » ne traduit pas exactement le grec. On pourrait presque se demander si elle ne s'est pas établie d'abord indépendamment de Mt. 19. Tertullien, *De bapt.*, lit « in nomen », et *De praescr.* : « jussit ire et docere nationes intinguendas in patrem » etc. (*ap.* Tischendorf, I, 211).

2. Noter les formules de Paul : Rom. vi, 3, « nous avons été baptisés (εἰς) au Christ, à sa mort », participant à celle-ci ; I Cor. i, 13, « avez-vous été baptisés au nom de Paul ? » x, 2, « nos pères ont été tous baptisés à (εἰς) Moïse » ; xii, 13, « nous avons tous été baptisés d'un (ἐν) seul esprit en (εἰς) un seul corps » ; Gal. iii, 27, « vous avez été baptisés (εἰς) au Christ ». Les Actes offrent plus de variété : ii, 38, « que chacun de vous soit baptisé au (ἐπὶ, ℵA ; ἐν, BCD) nom de Jésus-Christ », sur la confession et à raison, par la vertu de ce nom salutaire ; viii, 16, « baptisés au (εἰς) nom du Seigneur » ; x, 48, « il commanda de les baptiser au (ἐν) nom de Jésus-Christ » ; xix, 3, « à quoi (εἰς τί) donc avez-vous été baptisés ? — Au (εἰς) baptême de Jean » ; 5. « et ils furent baptisés au (εἰς) nom du Seigneur Jésus ». Il y a là comme deux idées qui s'entrecroisent : on est baptisé, agrégé au Christ par la confession de son nom ; et par la vertu de ce nom, l'on est baptisé, purifié de ses péchés (cf. Act. xx, 16). Cf. Holtzmann, *NT.* I, 382.

3. xviii, 20 ; *supr.* p. 92.

4. B. Weiss, *E.* 170.

pas question de la régénération intérieure dont le baptême est en même temps le symbole.

L'énumération des trois personnes vise leur participation à l'œuvre du salut, non les relations métaphysiques et absolues qui existent entre elles. La doctrine de la Trinité, c'est-à-dire l'égalité parfaite des trois personnes dans l'unité de la nature divine, n'est pas enseignée dans ce passage, car le mot « nom » est sous-entendu devant la mention du Fils et celle du Saint-Esprit, et il n'est pas signifié qu'un seul « nom », c'est-à-dire une seule essence, appartienne au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Le Père est Dieu, qui a envoyé son Fils ; le Fils est le Messie envoyé par Dieu pour le salut des hommes ; le Saint-Esprit est le don messianique, accordé par Dieu aux fidèles en considération du Fils. Il est incontestable d'ailleurs que la mention personnelle du Saint-Esprit et la juxtaposition des trois personnes implique entre elles, indépendamment de leur part respective dans l'ordre du salut, une relation fondamentale dont la nature est à déterminer par d'autres considérations que celle dont l'Évangile se préoccupe en cet endroit.

Ces paroles du Sauveur ne sont pas données comme la formule nécessaire du baptême, pas plus que la formule : « baptiser au nom de Jésus-Christ », ne suppose la nécessité de prononcer le nom de Jésus dans l'acte baptismal. Il est oiseux par conséquent de discuter si les apôtres ont conféré le baptême en employant l'une ou l'autre formule, vu qu'ils ont pu n'en employer aucune, et s'en tenir au symbole de l'immersion, après la profession de foi du candidat. Le baptême « au nom de Jésus-Christ » est ainsi appelé pour le distinguer du baptême de Jean et des ablutions juives : c'est la cérémonie de l'initiation chrétienne. Qu'une formule ait fait de bonne heure partie du rite baptismal, il n'est pas permis d'en douter ; mais il est très probable que cette formule a varié dans les premiers temps, et que l'on a réellement baptisé « au nom de Jésus », avant de baptiser « au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

Cette dernière formule était certainement en usage dans le temps et dans le milieu où le discours de Matthieu a pris sa forme actuelle ; son emploi est attesté par la *Didaché* [1], et l'on peut croire qu'elle était

1. VII, 1. βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. On remarquera que, pour ce précepte, l'auteur ne se réfère pas à l'Évangile, comme il fait pour l'Oraison dominicale (c. VIII). Cf. I, 17.

universellement reçue dans les Églises chrétiennes au commencement du second siècle. L'usage liturgique a influencé la rédaction de l'Évangile. On a récemment observé [1] que le passage : « les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit », manquait dans les citations d'Eusèbe de Césarée qui sont antérieures au concile de Nicée. Le texte y est reproduit sous cette forme [2] : « Allez, instruisez toutes les nations en mon nom, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai commandé ». Le discours se présente ainsi dans un meilleur équilibre [3], et l'on ne pourrait plus alléguer l'emploi de la formule trinitaire pour abaisser la date de la rédaction définitive du premier Évangile. Le sens général du passage resterait le même, vu que Matthieu implique certainement le baptême dans « l'instruction » des croyants, comme il est impliqué dans ce que Luc [4] et Jean [5] disent de la rémission des péchés.

L'ordre de baptiser n'est donné dans Matthieu que par le Christ ressuscité. Cependant le quatrième Évangile dit que les disciples baptisaient déjà pendant le ministère de Jésus. Bien que le texte ordinaire de Matthieu ne signifie pas directement l'institution du rite baptismal par le Christ ressuscité, il ne suppose pas non plus que le baptême chrétien ait pu être conféré avant la résurrection de

1. F.C. Conybeare, *Zeitschrift f. neut. Wissenschaft*, 1901, 275-288. On a voulu expliquer cette particularité du témoignage d'Eusèbe ; mais il ne semble pas qu'on ait résolu à fond l'objection qui en résulte contre l'authenticité de la formule trinitaire dans Mt. 19. Cf. Wellhausen, *Mt.* 152.

2. *Dem. ev.* III, 6. πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου (ce qui signifierait : « à ma place », non « par la vertu de mon nom » ; les apôtres sont substitués au Christ pour la prédication de l'Évangile ; cf. Jn. xiv, 26 ; *QÉ.* 756, où la même chose est dite pour la mission intérieure du Paraclet, qui, lui aussi, « enseignera ce qu'a dit » Jésus) διδάσκοντες αὐτοὺς κτλ.

3. Le rapport grammatical et logique des deux participes βαπτίζοντες, ou βαπτίσαντες, et διδάσκοντες est passablement embarrassé ; le second participe se rattache bien plus naturellement à μαθητεύσατε, si l'on omet βαπτίζοντες κτλ. On observe (Holtzmann, 299) que, avec la leçon βαπτίσαντες, διδάσκοντες est explicatif de μαθητεύσατε, mais il l'explique de bien loin ; et que, avec la leçon βαπτίζοντες, l'instruction apparaît subordonnée au baptême, comme dans *Didaché*, vii, 1 ; mais, dans la *Didaché*, l'enseignement précède le baptême, et ici l'on dirait qu'il le suit. Ne semble-t-il pas que la mention du baptême altère, par l'intrusion d'une idée particulière, la définition générale du ministère apostolique et ecclésiastique, μαθητεύσατε... διδάσκοντες... ?

4. xxiv, 45.

5. xx, 23 ; *QÉ.* 914-916.

Jésus. En disant, à propos de Jean-Baptiste, que Jésus baptisait [1], puis en se reprenant pour dire que ce n'était pas lui, mais ses disciples [2], le quatrième Évangile a voulu seulement opposer le baptême chrétien au baptême de Jean, les deux ne coexistant que pour la perspective de la narration, et le droit de l'histoire étant sauvegardé par la double remarque de l'évangéliste sur l'Esprit qui n'a été donné qu'après la résurrection [3], et sur le baptême conféré seulement par les disciples. Jean, comme Matthieu, sait fort bien que le baptême chrétien n'a pas été administré pendant la prédication du Christ. Le rite baptismal apparaît à l'historien comme une coutume née dans la communauté apostolique, d'après certains antécédents tels que le baptême des prosélytes juifs et celui de Jean-Baptiste, que Jésus lui-même avait reçu. Il a été d'abord conféré en vue de l'admission au royaume des cieux, comme le baptême de Jean. Ni Paul ni l'auteur des Actes ne rattachent cette coutume à une volonté formelle du Christ; mais ils ne la conçoivent pas autrement que voulue par l'Esprit qui gouverne l'Église, c'est-à-dire par le Christ, qui donne l'Esprit.

C'est par le baptême qu'on devient disciple de Jésus, parce qu'on entre ainsi dans la société qu'il a fondée et dont il demeure le chef. Mais le baptême suppose un enseignement préalable, et le vrai disciple n'est pas celui qui se borne à confesser le nom de Jésus, c'est celui qui accomplit la volonté de Dieu, la loi que Jésus a enseignée. C'est pourquoi les apôtres n'auront pas seulement à recruter des disciples en baptisant, ils auront à les préparer, à les former, à les instruire toujours, de façon qu'ils observent tout ce que Jésus a prescrit. Une telle recommandation acquiert un sens particulièrement significatif, si elle est censée donnée à l'endroit même où fut prononcé le discours sur la montagne, auquel l'évangéliste se réfère implicitement [4]. Il est évident que l'évangéliste entend définir le rôle permanent de l'Église, et qu'il ne considère pas seulement l'activité personnelle des onze disciples. C'est ce qui résulte également des dernières paroles qu'il met dans la bouche du Christ.

1. Jn. iii, 22. Voir *QÉ*. 333-335.
2. Jn. iv, 2. Voir *QÉ*. 346.
3. Jn. vii, 39. Voir *QÉ*. 523-525.
4. Holtzmann, 299.

« Quant à moi, je suis avec vous toujours, jusqu'à la consommation du siècle [1]. » Digne finale de l'Évangile, la plus belle qui soit dans les quatre Vies de Jésus que nous a conservées la tradition ecclésiastique. Marc laisse le lecteur en suspens, s'étant arrêté au point où l'existence du Sauveur est entrée dans le domaine de l'invisible. Luc a voulu donner à son livre au moins l'apparence d'une conclusion historique, et il présente la dernière apparition du Sauveur comme une véritable scène d'adieux. Jean [2] termine son Évangile comme il convient à une thèse qui doit prouver que « Jésus est le Christ, le Fils de Dieu ». Le rédacteur du premier Évangile, laissant parler seulement la foi de l'Église et la conscience chrétienne, s'est élevé à une vérité plus haute. Son Christ est ressuscité, il vit; mais il ne prend pas plus congé de ses disciples qu'il ne démontre sa résurrection; il est avec les siens jusqu'au dernier jour du monde. Ce jour sans doute ne saurait tarder indéfiniment, mais la perspective de l'avènement prochain est rompue : entre l'Évangile de Jésus et cet avènement, qui coïncidera avec la fin de l'univers maintenant reculée, se place la conquête des peuples, l'organisation de la société chrétienne, une longue vie du Christ lui-même, invisible et présent, dans l'Église qui devient son royaume sur la terre. L'esprit général du livre se reconnaît en ce que l'autorité de l'Église se trouve ainsi sanctionnée par la volonté du Christ immortel; car sa présence permanente dans la société de ses fidèles est conçue comme la garantie de celle-ci, de son institution, de sa durée, de son action. C'est le Christ toujours vivant et tout puissant qui, demeurant avec les siens, peut dire efficacement à ceux qui représentent et remplacent Pierre et les apôtres : « Ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et ce que vous délierez sera délié [3]. »

L'évangéliste, tout en voulant raconter l'apparition galiléenne annoncée dans Marc, paraît s'être rendu compte de l'élément idéal

1. καὶ ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.

2. xx, 30-31; *QÉ*. 921-924.

3. xvi, 17-19; xviii, 16-20; *supr*. pp. 5-13, 88-92. Brandt, 358-360; Holtzmann, 299. Les deux passages cités et la finale de Matthieu procèdent de la même inspiration, et la forme des discours a de frappantes analogies (noter l'antithèse du ciel et de la terre); mais on ne voit pas ce qu'il peut y avoir en tout cela de judéochrétien. Holtzmann (*loc. cit.*) allègue à ce propos v, 18-19, dont l'origine est tout autre.

qu'il introduisait dans sa description. L'absence de toute conclusion de fait confirme l'impression que donne le caractère même du récit. L'auteur n'a pas songé à dire que les apôtres étaient descendus de la montagne, ni ce qu'ils firent ensuite. Il ne songeait plus à eux quand il écrivit les dernières lignes de son Évangile. La pensée de Jésus, actuellement présent dans l'Église qu'il a fondée par les apôtres, l'a emporté sur les préoccupations du narrateur.

En apparence du moins, Luc a voulu se tenir plus près de la réalité ; il a écrit une sorte d'histoire du Christ ressuscité, et l'on pourrait presque dire qu'il le conduit du tombeau jusqu'au ciel. Mais cette précision est affaire de perspective, et d'une perspective artificielle : la matière historique n'est guère plus considérable dans le troisième Évangile que dans le premier.

Luc, xxiv, 13. Et il se trouva que deux d'entre eux, ce jour-là même, s'en allaient à un village distant de soixante stades de Jérusalem, appelé Emmaüs, 14. et ils discouraient entre eux de toutes ces choses qui étaient arrivées. 15. Et il advint, pendant qu'ils s'entretenaient et discutaient ensemble, que Jésus lui-même, s'étant approché, se mit à marcher avec eux ; 16. et leurs yeux étaient empêchés, pour qu'ils ne le reconnussent pas. 17. Et il leur dit : « Quels sont ces discours dont vous vous entretenez en marchant ? » Et ils restèrent tout tristes. 18. Et répondant, l'un d'eux, nommé Cléophas, lui dit : « Tu es donc le seul étranger venu à Jérusalem qui ne sache pas ce qui s'y est passé ces jours-ci ? » 19. Et il leur dit : « Quoi ? » Et ils lui dirent : « Ce qui regarde Jésus le Nazaréen, qui était un homme prophète, puissant en œuvres et en paroles devant Dieu et devant tout le peuple ; 20. et comment les chefs des prêtres et nos magistrats l'ont livré pour le faire condamner à mort, et l'ont crucifié. 21. Et nous, nous espérions que ce serait lui qui délivrerait Israël. Mais, avec tout cela, voici le troisième jour depuis que ces choses se sont passées. 22. Cependant quelques femmes de notre compagnie nous ont fort étonnés : étant allées de grand matin au sépulcre, 23. et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont venues dire qu'elles avaient vu aussi une apparition d'anges qui ont dit qu'il est vivant. 24. Et quelques-uns des nôtres sont allés au sépulcre, et ils ont trouvé tout comme les femmes l'avaient dit, mais ils ne l'ont pas vu lui-même. » 25. Et il leur dit : « Que vous êtes inintelligents, et que votre cœur est lent à croire tout ce qu'ont prédit les prophètes ! 26. Ne fallait-il pas que le Christ souffrît cela pour entrer dans sa gloire ? » 27. Et commençant par Moïse, et tous les prophètes, il leur expliqua dans toutes les Écritures ce qui le concernait. 28. Et ils approchèrent du village où ils allaient, et il fit semblant d'aller

plus loin. 29. Et ils le pressèrent en disant : « Reste avec nous, car il se fait tard, et le jour est déjà sur son déclin. » Et il entra pour rester avec eux. 30. Et il advint, quand il se fut mis à table avec eux, que, prenant le pain, il prononça la bénédiction, et, le rompant, il le leur distribua. 31. Et leurs yeux se dessillèrent, et ils le reconnurent ; mais lui-même avait disparu d'avec eux. 32. Et ils se dirent l'un à l'autre : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, lorsqu'il nous parlait dans le chemin, lorsqu'il nous expliquait les Écritures ? » 33. Et se levant à l'heure même, ils retournèrent à Jérusalem, et ils trouvèrent assemblés les Onze et leurs compagnons, 34. disant : « Le Seigneur est vraiment ressuscité, et il est apparu à Simon. » 35. Et eux-mêmes racontèrent ce (qui leur était arrivé) en chemin, et comment il avait été reconnu par eux à la fraction du pain.

Les deux disciples qui vont à Emmaüs ne sont point des apôtres, quoique les mots : « deux d'entre eux », dans le contexte donné par Luc à ce récit, paraissent devoir se rapporter au collège apostolique [1]. On trouvera encore d'autres indices qui donnent à penser que l'histoire a été placée par l'évangéliste hors de son cadre primitif. Peut-être l'énumération des femmes et la notice concernant le mauvais accueil fait à leur discours proviennent-elles du rédacteur évangélique. L'incohérence qui vient d'être indiquée disparaît si l'on rattache directement cette histoire à la communication que font les femmes « aux Onze et à tous les autres [2]. » Mais il est impossible aussi que Luc ait joint tout exprès « les autres » aux Onze pour préparer l'histoire des deux disciples.

Ceux-ci vont à Emmaüs le jour même de la résurrection. Peut-être n'y a-t-il pas lieu d'insister sur la circonstance du temps. Car Luc va placer en ce jour, au moins pour la perspective, toutes les apparitions du Sauveur et son entrée au ciel. Dans les Actes, il transportera l'ascension quarante jours plus tard, et il dira que les apparitions ont été réparties sur tout ce temps-là. Beaucoup d'exégètes, même rationalistes, profitent de ce temps libre pour conduire

1. V. 13. καὶ ἰδοὺ δύο ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ ἦσαν πορευόμενοι εἰς κώμην ἀπέχουσαν σταδίους ἑξήκοντα ἀπὸ Ἰερουσαλήμ, ᾗ ὄνομα Ἐμμαούς. D, ἦσαν δὲ δύο πορευόμενοι ἐξ αὐτῶν ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ εἰς κ..... ὀνόματι Οὐλαμμαούς. Selon WELLHAUSEN, *Lc.* 138, D aurait songé à Béthel, dont l'ancien nom est transcrit par LXX Οὐλαμμαύς, GEN. XXVIII, 19. Ss. : « Et il apparut à deux d'entre eux, ce même jour, comme ils s'en allaient » etc.

2. B. WEISS, *Lk.* 679.

les disciples en Galilée, quoique Luc donne clairement à entendre qu'ils n'ont pas quitté Jérusalem. On ne ferait pas plus de violence à son texte, et l'on satisferait mieux, soit à la vraisemblance historique, soit aux exigences de la tradition primitive, attestée par Marc et par Matthieu, en plaçant d'abord les apparitions galiléennes, sauf à admettre dans le troisième Évangile un arrangement systématique des apparitions dont Jérusalem a été le centre. Voulant prouver que Jésus est vraiment ressuscité, l'évangéliste énumère, en les rattachant au jour même de la résurrection, toutes les apparitions du Sauveur.

L'emplacement d'Emmaüs est incertain. Une ville d'Emmaüs, Nicopolis, aujourd'hui Amwas, existait à cent soixante-seize stades de Jérusalem ; bien qu'elle ait été, depuis le IVe siècle [1], identifiée avec l'Emmaüs de Luc, la distance dépasse les limites indiquées par le troisième Évangile, et l'on ne conçoit pas que les disciples, ayant fait sept ou huit lieues dans leur après-midi, soient censés avoir refait immédiatement le même chemin, de telle sorte qu'arrivant à Jérusalem vers minuit, ils aient trouvé rassemblés tous les disciples, comme si ces derniers avaient veillé pour les attendre. Il est vrai que l'argument perd beaucoup de sa force par l'incertitude constante des indications chronologiques dans les Évangiles. Toutefois l'économie propre du récit fait supposer que le voyage des disciples n'a pas été long, et qu'ils ont raconté l'apparition aux apôtres le jour même où elle avait eu lieu.

Josèphe [2] connaît un autre Emmaüs plus rapproché de Jérusalem. Il dit que Titus avait établi dans cette localité une colonie de vétérans. Ce doit être cet Emmaüs, et non le premier, qui est le village mentionné par Luc. Beaucoup de modernes pensent que l'endroit nommé aujourd'hui Kulonié représente la *colonia* de Titus et l'Emmaüs de l'Évangile. Depuis les croisades, les catholiques de

1. C'était sans doute l'Emmaüs le plus connu en ce temps-là. On peut expliquer ainsi la leçon de ℵ et d'autres témoins, qui indiquent cent soixante stades pour la distance de Jérusalem à Emmaüs.

2. *Bell. jud.* VII, 6, 6. Il y a variante pour la distance, les mss. indiquant trente ou soixante stades, et la leçon soixante pouvant avoir été influencée par Luc. On peut croire que celui-ci a eu en vue l'un des Emmaüs de Josèphe, mais non Nicopolis, qui, d'après *Arch.* XIV, 11, 2, était une ville assez importante.

Palestine ont identifié Emmaüs à Kubéibeh, sur la route de Jérusalem à Jaffa. Ce village se trouve à la distance marquée par Luc : c'est probablement pour cela qu'on l'a choisi. L'Emmaüs biblique devait être dans le voisinage de Kulonié[1].

On voit, par la suite du récit, que l'un des disciples s'appelait Cléophas[2], inconnu d'ailleurs, et il est fort singulier que le nom de l'autre ne soit pas indiqué. Les identifications conjecturales, qui ont été proposées par les interprètes anciens et modernes[3], ne sont pas à discuter. Les deux voyageurs s'entretenaient ensemble du sujet qui remplissait leur pensée, discutant les conséquences des événements qui venaient de s'accomplir, et la lueur d'espérance que pouvaient entretenir encore les fidèles de Jésus. Pendant qu'ils discourent ainsi, Jésus lui-même les rejoint, sans doute comme un homme qui aurait marché derrière eux et qui les aurait atteints en pressant le pas. Par une action particulière de la puissance divine, ils ne le reconnaissent point[4]. Jésus est censé avoir le même extérieur que durant sa vie. Ce n'est pas à un changement de ses traits ou de son costume ordinaire, ou bien à l'abattement des disciples, que la méprise de ceux-ci doit être attribuée, mais à un obstacle qui suspend miraculeusement l'exercice normal de leurs sens. Bien que l'évangéliste ne le dise pas, et qu'il n'y ait peut-être pas réfléchi, on doit supposer qu'ils ne reconnaissent pas plus la voix que les traits de leur Maître[5].

Jésus se mêle à leur conversation, leur demandant quel est le sujet qui paraît les intéresser si vivement. Les disciples demeurent un moment tout tristes, comme suivant le cours de leur idée[6]. Puis

1. Sur ces hypothèses, cf. *DB*, 1, 700 ; *EB*. II, 1290 ; Savi, *Revue biblique*, 1893, p. 227. L'emplacement d'Emmaüs est un thème de discussion très en faveur auprès des exégètes catholiques, et il existe sur le sujet toute une littérature dont il semble inutile de faire ici le relevé.

2. V. 18. Κλεόπας, abrégé de Κλεόπατρος. Sur le rapport supposé de ce nom avec Alphée et Clopas (Jn. xix, 25), cf. 1, 531, n. 9, et *QÉ*. 878.

3. Le témoignage d'Origène sera examiné plus loin. Épiphane identifie le second disciple au Nathanaël de Jean ; beaucoup d'anciens ont pensé à Luc lui-même.

4. V. 16. οἱ δὲ ὀφθαλμοὶ αὐτῶν ἐκρατοῦντο τοῦ μὴ ἐπιγνῶναι αὐτόν.

5. Brandt, 365.

6. V. 17. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· τίνες οἱ λόγοι οὗτοι οὓς ἀντιβάλλετε πρὸς ἀλλήλους περιπατοῦντες ; καὶ ἐστάθησαν σκυθρωποί (ℵAB). Texte reçu (Sc. mss. lat. Vg.) : καὶ

Cléophas prend la parole. Jésus lui a paru être un juif venu du dehors[1] pour la pâque, non un habitant de la ville sainte. Le disciple s'étonne : son interlocuteur doit être le seul étranger qui, ayant passé les jours de la fête à Jérusalem, ignore le grand événement du vendredi, car s'il le connaissait, il supposerait bien qu'on parle de cette affaire[2]. Jésus s'informe, et les deux disciples commencent à raconter tout ce qu'ils ont sur le cœur : de quoi pouvaient-ils parler, sinon du prophète Jésus de Nazareth, qu'ils avaient connu, comme tout le monde, si puissant en œuvres miraculeuses, en discours enflammés et pénétrants[3] ? Certes Dieu et les hommes pouvaient être appelés en témoignage de ce que son ministère avait eu de merveilleux. Cependant les chefs du peuple juif « l'ont livré » à l'autorité romaine « pour le faire condamner à mort », et ils y ont réussi ; Cléophas dit même « qu'ils l'ont crucifié », conformément à la perspective créée par Luc dans le récit du jugement et de la passion[4]. Ainsi avaient sombré les espérances que beaucoup fondaient sur lui. On croyait qu'il délivrerait Israël[5].

Les disciples parlent comme des Juifs qui n'ont pas renoncé à l'idée du Messie national. Ce langage est conforme à celui qui est prêté à Zacharie et à l'ange Gabriel, dans les récits de l'enfance[6] ; mais la conformité peut tout aussi bien s'expliquer par l'esprit de l'évangéliste et l'unité de la rédaction, que par la communauté de

ἐστε σ. ; D, ὁ δὲ εἶπεν· τ. ο. λ. ο. ο. ἀ. π. ἑαυτοὺς (Ss. Ss. mss. lat. om. aussi περιπατοῦντες) σκυθρωποί ;

1. Il ne paraît pas nécessaire de supposer, avec B. Weiss, *Lk.* 681, que c'est à raison de son langage et de son accent.

2. V. 18. σὺ μόνος παροικεῖς Ἱερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; l'adjectif μόνος détermine les deux verbes. Ss. l'omet et s'accorde avec Sc. pour omettre également, à la fin du v., ἐν τ. ἡ. τ. : « Tu demeures à Jérusalem, et tu ne sais pas ce qui s'y est passé ? » L, lat. *e* omettent ἐν αὐτῇ.

3. V. 19. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ποῖα ; οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ· τὰ περὶ Ἰησοῦ τοῦ Ναζαρηνοῦ, ὃς ἐγένετο ἀνὴρ (plus. mss. lat. om. ἀνήρ) προφήτης (cf. Mt. xxi, 11 ; Jn. vi, 14-15), δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ (אD, ἐν λόγῳ καὶ ἔργῳ) ἐναντίον (D, ἐνώπιον) τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.

4. V. 20. ὅπως τε παρέδωκαν αὐτὸν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ ἄρχοντες (cf. xxii, 52 ; xxiii, 13, 35) ἡμῶν εἰς κρίμα (cf. xxiii, 40) θανάτου καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν (cf. xxiii, 1-2, 24-26, 33, 35 ; Act. ii, 23 ; *supr.* p. 651).

5, V. 21. ἡμεῖς δὲ ἠλπίζομεν (Ss. Sc. : « nous pensions ») ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ μέλλων λυτροῦσθαι τὸν Ἰσραήλ.

6. i, 32-33, 68 (ii, 11, 32, 38) ; I, 289, 311 (350, 357, 361).

source [1]. Ce n'est pas la première fois [2], ni la dernière [3], que Luc prête aux disciples, par un sentiment assez juste de la réalité, les idées et les espérances de la communauté judéochrétienne. La désignation de Jésus comme le prophète dont on attendait la restauration d'Israël ne laisse pas d'être significative [4].

Maintenant les disciples ont peur que tout ne soit fini : voici le troisième jour depuis sa mort, et il semble qu'on doive abandonner toute espérance ; il est bien mort [5] ! On dirait que les disciples se souviennent au moins vaguement des prophéties que les anges ont rappelées aux femmes. Toutefois l'évangéliste ne leur fait pas reconnaître explicitement ces prophéties ; il leur fait seulement prendre jour depuis la passion, et l'allusion aux prophéties n'existe pas dans la pensée des disciples [6]. La tradition apostolique affirmait avec trop d'énergie et de clarté que la résurrection du Sauveur avait été pour ses amis un fait inattendu, et Marc disait trop nettement que ceux-ci n'avaient jamais compris avant l'événement ce que Jésus avait annoncé à ce sujet.

Un incident, continuent les disciples, s'est produit dans la matinée, qui aurait peut-être le caractère d'un heureux présage, mais on dirait qu'ils ne sont pas disposés à le prendre ainsi : des femmes, qui étaient attachées à Jésus, sont allées au tombeau et n'y ont plus trouvé son corps, elles ont dit avoir vu des anges qui leur ont déclaré qu'il est vivant ; des hommes sont partis à leur tour vérifier le fait ; ils ont trouvé le tombeau vide, et n'ont rien vu de plus [7].

1. Hypothèse de Feine, 73.
2. Cf. xix, 11 ; *supr.* p. 465.
3. Cf. Act. i, 6.
4. Cf. vii, 16-17 ; I, 655-657.
5. V. 21 *b*. ἀλλά γε καὶ σὺν πᾶσι τούτοις (cf. xvi, 26. Ss. Sc. mss. lat. om. σ. π τ. Le sens est : « et à tout cela s'ajoute que » etc.) τρίτην ταύτην ἡμέραν ἄγει ἀφ'οὗ ταῦτα ἐγένετο. Beaucoup prennent impersonnellement le verbe ἄγει. l'usage de la langue réclame un sujet, lequel ne peut être « Israël », ni « le; temps », ni « ces choses », mais Jésus : « voilà le troisième jour qu'il passe » dans la tombe. Ss. : « Et il y a trois jours que ces choses sont arrivées. »
6. Elle est admise par B. Weiss, *Lk.* 681 ; Holtzmann, 422 ; Schanz, *Lk.* 559, etc.
7. V. 22. ἀλλὰ καὶ γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν (D om. ἐ. ἡ.) ἐξέστησαν ἡμᾶς, γενόμεναι ὀρθριναὶ ἐπὶ τὸ μνημεῖον, 23. καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι, οἳ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν. 24. καὶ ἀπῆλθόν τινες τῶν σὺν ἡμῖν ἐπὶ τὸ μνημεῖον, καὶ εὗρον οὕτως καθὼς αἱ γυναῖκες εἶπον, αὐτὸν δὲ οὐκ εἶδον. Ss. Sc. : « Et des

Jésus serait-il vivant comme le prétendent ces femmes ? On n'ose même se le demander, tant cela paraît incroyable, bien que ce tombeau vide soit quelque chose de surprenant. L'allusion aux hommes qui ont vérifié l'absence du cadavre pourrait bien n'avoir pas eu d'autre objet, dans la pensée du rédacteur, que de corroborer le témoignage des femmes, sans viser aucun incident antérieurement acquis à la tradition, surtout la démarche attribuée à Pierre et au disciple bien aimé dans la quatrième Évangile [1]. Mieux vaudrait supposer que la source ou la tradition dont Luc dépend conduisait au tombeau tout un groupe de disciples, après les femmes [2].

Quand les deux disciples ont fini de parler, leur interlocuteur, à son tour, se met à les instruire : c'étaient, en vérité, des esprits bien peu ouverts à l'intelligence des prophéties, des cœurs bien lents à se confier aux promesses divines ; ils n'ont pas compris que le Christ devait souffrir la mort pour entrer dans la gloire [3]. La nécessité dont il est question ici n'est pas fondée sur l'idée de la rédemption [4], mais c'est la nécessité providentielle [5], c'est-à-dire l'accomplissement inévitable des prophéties. D'après ce discours, il semble que Jésus soit « entré dans sa gloire » le matin de la résurrection [6] ; mais il n'y est pas encore dans l'instant où il parle, et il y a comme une confusion du point de vue de l'évangéliste avec la perspective historique du discours. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Jésus n'est pas, en ce moment, dans le personnage du Christ, et qu'il

femmes d'entre nous sont allées au sépulcre où il avait été déposé ; et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont venues nous dire qu'elles avaient vu là des anges, et qu'elles avaient été fort surprises (transposition curieuse de ἐξέστησαν, v. 22, dans le v. 23), et elles disent qu'il est vivant. »

1. B. Weiss, *Lk.* 682, et beaucoup d'autres. Sur le rapport de ce passage avec le v. 12, cf. *supr.* p. 732.

2. Les τινὲς τῶν σὺν ἡμῖν, v. 24, correspondent en effet aux γυναῖκές τινες ἐξ ἡμῶν, v. 22. On conçoit que Luc ait hésité à raconter cet incident, et que Jean (xx, 2-12) l'ait exploité.

3. V. 25. καὶ αὐτὸς εἶπεν πρὸς αὐτούς· ὦ ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν (D, om. τ. π.) ἐπὶ πᾶσιν οἷς ἐλάλησαν οἱ προφῆται· 26. οὐχὶ ταῦτα ἔδει παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ εἰσελθεῖν εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ ;

4. Cf. Holtzmann, 422.

5. Cf. Act. ii, 23.

6. B. Weiss, *Lk.* 683.

marque le rapport des souffrances à la gloire [1], sans affirmer que celle-ci soit acquise depuis le matin, ou qu'elle doive l'être le soir, ou dans quarante jours. Cette question particulière ne semble pas réellement visée dans les paroles que Luc attribue au Sauveur.

Le Christ déduit tout au long les arguments fournis par les Écritures, c'est-à-dire tous les passages de la Loi, des Prophètes et des Psaumes qui ont rapport à sa passion et à sa résurrection [2]. L'évangéliste a eu en vue tous les endroits de l'Ancien Testament où l'Église primitive a reconnu des prophéties messianiques [3]. Il a résumé dans ce trait le travail de la pensée chrétienne aux premiers temps de sa formation, lorsque les disciples de l'Évangile cherchaient dans l'Écriture les preuves de leur foi, et des arguments contre les Juifs.

On arrivait à Emmaüs, et comme Jésus faisait semblant de vouloir continuer sa route, les disciples lui offrent l'hospitalité [4]. Le

1. Cf. J. Weiss, *Lk.* 657.

2. V. 27. καὶ (D, mss. lat. ἦν) ἀρξάμενος ἀπὸ Μωϋσέως καὶ ἀπὸ (D, mss. lat. om. ἀπό) πάντων τῶν προφητῶν διερμήνευσεν (D, ἑρμηνεύειν ; mss. lat. « interpretans ») αὐτοῖς ἐν πάσαις (ℵD om. π.) ταῖς γραφαῖς τὰ περὶ ἑαυτοῦ. Ss. Sc. : « Et il se mit à leur parler d'après Moïse et les Prophètes, et il leur expliquait par rapport à lui-même toutes les Écritures. » La phrase est mal construite, puisque Moïse et les Prophètes représentent l'Ancien Testament tout entier. Il faut entendre que Jésus explique toutes les prophéties qui le concernent, en commençant par celles de Moïse ; il ne paraît pas nécessaire de supposer (B. Weiss, *Lk.* 684) que Luc pensait aux Psaumes (v. 44) en tant que recueil prophétique distinct des précédents (cf. Act. iii, 24), et qu'on lisait dans la source (J. Weiss, *Lk.* 657) : « Et commençant par Moïse, il leur expliqua toutes les prophéties. » On a exemple de constructions aussi peu réussies dans xxiii, 5 ; Act. i, 1.

3. Et d'abord celles qu'on trouve citées dans son Évangile même et dans les Actes. On peut songer, pour la passion, à Is. liii, 7, 8, 12 (Lc. xxii, 37 ; Act. viii, 32-33) ; Ps. ii, 1-2 (Act, iv, 25-28) ; Ps. xxii (Lc. xxiii, 34-35) etc. ; pour la résurrection, à Ps. xvi, 8-11 ; Ps. cx, 1 (Act. ii, 25-36) ; Ps. cxviii, 17-22 (Lc. xx, 17 ; Act. iv, 11) ; Is. lii, 13 (Act. iii, 13), etc.

4. V. 28. καὶ ἤγγισαν εἰς τὴν κώμην οὗ ἐπορεύοντο, καὶ αὐτὸς προσεποιήσατο πορρώτερον πορεύεσθαι. 29. καὶ παρεβιάσαντο αὐτὸν λέγοντες· μεῖνον μεθ' ἡμῶν, ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶν καὶ κέκλικεν ἤδη ἡ ἡμέρα. D (mss. lat.) ὅτι πρὸς ἑσπεραν κέκλικεν ἡ ἡμέρα. Ss. Sc. : « Et ils se mirent à le prier de rester avec eux, parce qu'il allait être nuit. » Cf. Jug. xix, 8-9. L'intention feinte du v. 28 a beaucoup embarrassé les anciens interprètes. « Duplex quaestio, cur finxerit, et quomodo fingere licuerit »,... dit gravement Maldonat (II, 352). « Christum mentitum non esse certum esse debet : quomodo ejus fictio mendacium non fuerit, facilius est credere quam explicare ».

Sauveur est dans son rôle d'inconnu en attendant qu'on l'invite, et en fournissant à la charité des disciples l'occasion de se manifester ; ceux-ci, témoignant une respectueuse bienveillance à l'égard de celui qui les a instruits et consolés, le prient de se reposer sous leur toit. Leur invitation s'explique en effet beaucoup plus naturellement si l'un d'eux n'est pas étranger à Emmaüs, et s'il reçoit Jésus dans sa propre maison, que si les disciples le prient de partager leur repas dans une maison amie ou dans une hôtellerie. Mais il faut avouer que le narrateur se tient dans le vague, et que le récit est comme suspendu entre ciel et terre. Luc ne s'est pas demandé si Jésus avait ou non des disciples à Emmaüs. Les disciples pressent leur compagnon, alléguant l'heure avancée. Jésus se rend à leur demande [1]. On sert le repas, et le Sauveur, ne se comportant plus en invité, mais en chef de famille, comme il avait coutume de faire autrefois avec les siens, prend le pain, le bénit, le rompt et le leur présente. A ce moment leurs yeux recouvrent leur puissance naturelle ; les disciples reconnaissent le Maître qu'ils ont pleuré ; mais, dans l'instant même, Jésus avait disparu [2].

Il faut admettre que, selon l'évangéliste, en même temps que l'action du Sauveur remet en leur mémoire la pensée de celui qu'ils aimaient, Dieu rend la liberté à leur sens. Luc n'a certainement pas vu là un simple fait psychologique, mais un miracle. En bénissant le pain et en le présentant aux disciples, Jésus n'a pas renouvelé pour eux le moment tragique de la dernière cène ; il fait seulement ce qu'il avait coutume de faire lorsqu'il mangeait avec les siens [3]. On ne peut guère douter cependant, vu la solennité de la formule, que le souvenir de l'eucharistie ait été présent à l'esprit du narrateur ; en tout cas, il paraît essentiel à la conception du récit [4].

1. καὶ εἰσῆλθεν τοῦ (D om. τοῦ) μεῖναι (qq. mss. lat. Vg. om. τ. μεῖναι) σὺν αὐτοῖς D, μετ'αὐτῶν), Ss. : « Et il entra avec eux, comme s'il eût voulu rester avec eux. »

2. V. 30. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ κατακλιθῆναι αὐτόν μετ'αὐτῶν (D, lat. *e*, Ss. Sc. om. μ. α.) λαβὼν τόν ἄρτον εὐλόγησεν καὶ κλάσας (D om. κλάσας) ἐπεδίδου αὐτοῖς· 31. αὐτῶν δὲ διηνοίχθησαν οἱ ὀφθαλμοί (C lat. *c e*, λαβόντων δὲ αὐτῶν τὸν ἄρτον ἀπ'αὐτοῦ, ἠνοίγησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί; Ss. Sc. « Et aussitôt leurs yeux s'ouvrirent ») καὶ ἐπέγνωσαν αὐτόν· καὶ αὐτὸς ἄφαντος ἐγένετο ἀπ'αὐτῶν.

3. Cf. IX, 16 ; XXII, 19.

4. Cf. HOLTZMANN, 422.

Restés seuls, les deux disciples s'avouent mutuellement qu'ils auraient dû reconnaître plus tôt celui qui leur parlait dans le chemin, rien qu'à l'émotion profonde qui s'était emparée de leurs cœurs, pendant qu'il leur expliquait les Écritures, ou peut-être si leur intelligence n'avait été paralysée par quelque obstacle surnaturel[1]. Sans plus tarder, ils retournent à Jérusalem, où ils trouvent réunis tous les disciples autour des onze apôtres : on leur dit que le Seigneur est ressuscité, que Simon l'a vu ; eux racontent ce qui leur est arrivé[2]. Le témoignage de Pierre, qui a vu le Seigneur, se trouve corroboré par celui des disciples qui l'ont entendu interpréter les Écritures, et qui l'ont reconnu à la fraction du pain.

Pourquoi l'apparition du Sauveur à Simon n'est-elle pas racontée ? Si le texte traditionnel est correct, on devrait supposer qu'elle était dans la source où se trouvait l'histoire des disciples d'Emmaüs, car on ne comprend guère cette allusion à un fait qui est rappelé à raison de son importance, s'il n'en avait pas été question auparavant. Dire que Luc est l'auteur de cette allusion, et qu'il n'avait rien de plus à raconter sur la « vision de Pierre », parce qu'il la connaissait seulement par la première Épître aux Corinthiens[3], est risquer une hypothèse tout à fait gratuite et invrai-

1. V. 32. καὶ εἶπαν πρὸς ἀλλήλους· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν (D, οὐχὶ ἡ καρδιά ἦν ἡμῶν κεκαλυμμένη : Ss. Sc. sah. arm. « appesanti » ; lat. c. « excœcatum » ; *e* « exterminatum » ; *l* « obtusum » ; on a remarqué (cf. Blass, 120) qu'un seul point fait en araméen la différence entre יקיד « ardent », et יקיר « pesant » ; mais il peut être risqué de conclure à une double traduction de l'original araméen de notre récit, la variante pouvant s'être produite en syriaque par ce détail d'écriture, et en grec, par la ressemblance des mots ; bien que « le cœur ardent » n'excite pas la défiance des interprètes (cf. Wellhausen, *Lc.* 139), on pourrait trouver « le cœur couvert » ou « alourdi », c'est-à-dire « l'intelligence voilée » ou « appesantie », plus conforme aux habitudes du langage biblique et en meilleure harmonie avec le contexte), ὡς ἐλάλει ἡμῖν ἐν τῇ ὁδῷ, ὡς διήνοιγεν ἡμῖν τὰς γραφάς ; Plusieurs mss. lat. Ss. Sc. omettent ὡς ἐλάλει ἡμῖν ; peut-être y a-t-il doublet dans la leçon commune ὡς ἐ. ἡ., ὡς δ. ἡ. τ. γ.

2. V. 33. καὶ ἀναστάντες (D lat. *c e*. sah. ajoutent λυπούμενοι qui s'accorde bien avec la lecture κεκαλυμμένη, au v. 32. Resch III, 781) αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλήμ, καὶ εὗρον ἠθροισμένους τοὺς ἕνδεκα καὶ τοὺς σὺν αὐτοῖς (cf. v. 9) 34. λέγοντας (D, λέγοντες) ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. 35. καὶ αὐτοὶ ἐξηγοῦντο τὰ ἐν τῇ ὁδῷ καὶ ὡς ἐγνώσθη αὐτοῖς (Ss. Sc. om. αὐτοῖς) ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου.

3. Brandt, 421. Le rapport d'expression avec I Cor. xv, 4. ὅτι ἐγήγερται... 5. καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, n'est pas autrement concluant.

semblable, puisque l'évangéliste néglige entièrement par ailleurs les indications de Paul. Luc se serait plutôt dispensé de raconter la vision de Pierre, parce qu'il ne pouvait pas l'introduire dans son cadre. En effet, l'apparition dont il parle ne pourrait avoir eu lieu qu'à Jérusalem. Celle dont parle Paul a dû se produire en Galilée. Marc paraît annoncer une apparition galiléenne destinée principalement à Pierre, bien qu'il ne la raconte pas. Cette apparition du Sauveur à Pierre ne paraît pas autre que celle qui est reproduite en manière d'appendice, dans le dernier chapitre du quatrième Évangile[1]. Sans doute Pierre, dans cette circonstance n'est pas seul à voir Jésus ; mais Jésus est venu surtout pour lui. Ceux qui ont donné au quatrième Évangile sa forme définitive l'ont complété en ajoutant l'histoire de la pêche miraculeuse, parce que ce récit tenait une grande place, et probablement la première, dans la tradition que représente Marc, et à laquelle peuvent très bien se rattacher Paul et Matthieu. Ajoutons que l'Évangile apocryphe de Pierre, faible autorité, mais qui peut valoir comme écho d'une tradition meilleure que le livre même, commençait le récit des apparitions par une pêche miraculeuse[2]. L'apparition galiléenne avait sans doute plus d'importance que ne paraît en avoir celle qui est rapportée implicitement par Luc au jour même de la résurrection. Mais Luc, qui a voulu raconter seulement les apparitions hiérosolymitaines, n'a pu décrire une apparition qui eut lieu près du lac de Tibériade[3].

Il est possible que le texte évangélique ait subi quelques retouches. Origène, en plusieurs endroits de ses écrits[4], appelle,

1. Jn. xxi, 1-17. Cf. *QÉ*. 926, 940.

2. Voici la fin du fragment apocryphe : V. 58. « Et c'était le dernier jour des Azymes, et beaucoup s'en allaient, retournant chez eux, parce que la fête était finie. 59. Et nous, les douze (?) apôtres du Seigneur, nous pleurions et nous étions affligés (ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα) ; et chacun, attristé de ce qui s'était passé (λυπούμενος διὰ τὸ συμβάν), s'en retourna dans sa maison. 60. Et moi Simon-Pierre, et André mon frère, prenant nos filets, nous allâmes à la mer ; et il y avait avec nous Lévi (fils) d'Alphée, que le Seigneur »......

3. Sur l'espèce de compensation que Luc paraît avoir opérée, sciemment et volontairement, en rattachant la pèche miraculeuse à la vocation de Pierre, cf. I, 439-446.

4. *In Joh.* I, 5 (ἀλλὰ καὶ Σίμων καὶ Κλεόπας, ὁμιλοῦντες πρὸς ἀλλήλους...... φασί· σὺ μόνος παροικεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ, κτλ. Brooke, I, 9), 8 (ταύτῃ τῇ δυνάμει μαρτυροῦντες ὁ Σίμων καὶ ὁ Κλεόπας φασίν· οὐχὶ ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν τῇ ὁδῷ [cf. *supr.* p. 764, n. 1]. ὡς διήνοιγεν κτλ. Brooke, I, 12) ; *C. Cels*, II, 62 ; *In Jer. hom.* XIX, 3. Amaon ou

sans la moindre hésitation, les deux disciples par les noms de Simon et de Cléophas, bien qu'il ne dise pas positivement si le Simon dont il s'agit doit être identifié à Simon Pierre. Les auteurs ecclésiastiques qui ont accepté le nom de Simon sur la foi d'Origène, et qui se servaient du texte traditionnel, ont dû nier cette identité. Bien que les noms de Simon et de Cléophas se trouvent en dehors des citations que fait Origène, il est probable que celui-ci avait trouvé le nom de Simon dans quelques manuscrits, et considérait cette donnée comme certaine. Partant de là, on a supposé [1] que c'étaient les disciples d'Emmaüs eux-mêmes qui disaient [2] aux autres : « Le Seigneur est vraiment ressuscité » ; ils raconteraient ensuite les détails de l'apparition. L'emploi du mot « onze » pour désigner les apôtres en l'absence de Pierre ne fait pas difficulté. Paul [3] emploie le mot « douze », qui n'est pas plus exact. Il est moins facile de comprendre la parole : « Il est apparu à Simon. » Il faut supposer que Cléophas parle ainsi, persuadé que l'apparition a eu lieu pour Pierre. L'avantage de cette hypothèse consiste en ce que l'apparition à Simon n'est plus une allusion sans objet. De plus elle fait disparaître la contradiction formelle qui existe, dans le texte ordinaire, entre la profession de foi des disciples et le doute qu'ils ont encore l'instant d'après [4], lorsque Jésus leur apparaît. La finale de Marc [5], s'accorde mieux avec le récit interprété de la sorte, qu'avec le texte actuel.

Si Pierre était censé à Emmaüs, le récit de Luc aurait été d'abord destiné à remplacer l'apparition galiléenne, et serait comme un dédoublement de la pêche miraculeuse, dont l'évangéliste a utilisé une partie ailleurs. Le texte primitif aurait été modifié parce que

Ammaon, forme du premier nom dans s. Ambroise et quelques mss. latins, est altéré de Simon et influencé par Emmaüs. Ce doit être par Origène qu'Ambroise connaît le nom du premier disciple.

1. Resch, III. 770-771, 776-779, 780-782.

2. Selon la leçon de D, λέγοντες, *supr.* p. 764, n. 2. Il est sûr que la leçon commune : « Ils trouvèrent... les Onze... en train de dire : Le Seigneur est vraiment ressuscité » etc., manque de naturel. Wellhausen, *Lc.* 140, observe que l'accusatif λέγοντας n'est pas dans le courant de la phrase, et que καὶ αὐτοί, dans Luc, ne signifie jamais : « de leur côté » ; mais il conclut à une surcharge du récit.

3. I. Cor. xv, 5 ; *supr.* p. 738, n. 2.

4. V. 37 ; *infr.* p. 769, n. 1.

5. xvi, 12-13 ; *infr.* p. 792.

la manière de présenter l'apparition à Pierre ne semblait pas en harmonie avec les récits concernant le même apôtre, ou bien par suite d'un accident de copie, ou d'une méprise sur la formule : « Il est apparu à Simon. » L'addition du verset concernant la visite de Pierre au tombeau [1] serait en rapport avec la transformation du récit original, et l'on aurait voulu rattacher implicitement à cette visite l'apparition du Christ au prince des apôtres. Il faut avouer cependant que l'autorité du seul Origène ne saurait prévaloir contre tous les autres témoins du texte, d'autant que les passages où le docteur alexandrin nomme Simon comme compagnon de Cléophas ne permettent pas d'affirmer avec une entière certitude qu'il s'appuie sur la tradition authentique du texte, non sur la forme que présente la conclusion du récit dans le manuscrit de Cambridge, forme qui pourrait n'être qu'une altération, voulue ou accidentelle, de la leçon commune.

Ce qui paraît incontestable, quel que soit le rapport de l'histoire d'Emmaüs avec la vision de Pierre, c'est le caractère secondaire et symbolique de ce récit. Si l'on veut prendre tout à la lettre, il sera impossible de réfuter Renan [2], qui montre les deux disciples soupant avec un juif pieux et versé dans les Écritures, qu'ils avaient rencontré sur leur chemin, puis oubliant sa présence et s'imaginant que Jésus est là qui rompt le pain, et se persuadant enfin, parce que leur compagnon s'est éclipsé pendant leur rêverie, que l'étranger et Jésus ne faisaient qu'un. Hypothèse fantaisiste, mais parce qu'elle méconnaît la véritable nature des données à interpréter. De même que la conversation de Jésus avec les deux disciples témoigne du travail qui s'est fait sur les Écritures, au profit de la foi, dans la communauté apostolique [3], ainsi la fraction du pain et la disparition subite du Sauveur témoignent du rapport qui existe originairement entre la foi à la résurrection et la cène eucharistique. Le Christ est ressuscité : les Écritures l'avaient annoncé. Il est vraiment vivant : on le retrouve « dans la fraction du pain ». La foi à la résurrection de Jésus et la foi à la présence du Christ au milieu des siens dans le repas de communauté se sont affermies en même temps. Tel est le fait général qui résulte assez clairement du récit de Luc,

1. V. 12; *supr.* p. 732, n. 3.
2. *Les Apôtres*, 18-21.
3. HOLTZMANN, 422.

et qui y est figuré. Derrière ce fait général il faut supposer quelques faits particuliers analogues à ce que Luc raconte : Jésus a été *vu* rompant le pain dans la société des disciples. D'autres récits vont l'attester. Qu'un incident de ce genre se soit produit à Emmaüs, non le surlendemain de la passion, mais à une date ultérieure, c'est ce qui importe peu, et ce qui est peu probable, l'histoire d'Emmaüs ayant plutôt chance d'être, en son entier, une transposition de souvenirs relatifs aux apparitions galiléennes.

Luc, xxiv, 36. Et pendant qu'ils racontaient ces choses, il se présenta lui-même au milieu d'eux. 37. Et frappés de stupeur et d'épouvante, ils croyaient voir un esprit. 38. Et il leur dit : « Pourquoi êtes-vous troublés, et pourquoi des doutes s'élèvent-ils dans vos cœurs ? 39. Voyez mes mains et mes pieds : c'est moi-même. Touchez-moi et voyez ; car un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. » 41. Et comme, dans leur joie, ils hésitaient encore à croire et restaient étonnés, il leur dit : « Avez-vous quelque chose à manger ici ? » 42. Et ils lui présentèrent un morceau de poisson rôti ; 43. et l'ayant pris, il le mangea devant eux.

Luc a ramené à Jérusalem les deux disciples d'Emmaüs. Si l'on tient compte des indications chronologiques, ces deux disciples, partis d'Emmaüs quand la nuit était déjà tombée, après six heures du soir, puisqu'on était au mois de mars, ont pu rentrer à Jérusalem vers neuf heures. On leur raconte la vision de Pierre ; ils disent eux-mêmes la leur, si toutefois les deux ne sont pas la même. Pendant que les disciples s'entretiennent de ces faits extraordinaires, Jésus paraît au milieu d'eux. La plupart des témoins ajoutent : « Et il leur dit : Paix à vous [1]. » Ce passage manque dans un certain nombre d'anciens témoins occidentaux [2], et paraît avoir été emprunté à l'Évangile de Jean [3]. L'apparition est subite, comme dans le quatrième Évangile : Jésus se montre dans le lieu où les disciples se trouvent réunis, sans que les portes se soient ouvertes pour lui livrer passage. De là viennent l'étonnement et la frayeur des assistants, qui s'imaginent être en présence d'un fan-

1. V. 36. ταῦτα δὲ αὐτῶν λαλούντων αὐτὸς ἔστη (D, ἐστάθη) ἐν μέσῳ αὐτῶν [καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν].
2. D, mss. lat.
3. xx, 19.

tôme[1]. Ils se demandent si c'est bien Jésus, ou un esprit revenu des enfers avec la seule apparence d'un corps. Le Sauveur prend la parole pour dissiper leurs doutes ; afin de prouver son identité, il les invite à regarder ses mains et ses pieds, où se trouve encore la marque des clous[2] qui ont servi à le crucifier ; et pour montrer que son corps est réel, il les invite à le toucher : « Un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai[3] ». Le corps de Jésus est donc consistant, bien qu'il puisse pénétrer à travers d'autres corps, tels que les murs et la porte d'une maison. La plupart des témoins ajoutent encore à cet endroit : « Et ce disant, il leur montra ses mains et ses pieds[4] », passage qui semble à la fois emprunté et imité de Jean[5] : « Et ce disant il leur montra ses mains et son côté. »

1. V. 37. πτοηθέντες (ℵ, φοβηθέντες ; B, θροηθέντες) δὲ καὶ ἔμφοβοι γενόμενοι ἐδόκουν πνεῦμα (D, Marcion, φάντασμα) θεωρεῖν.

2. Sur le crucifiement, voir *supr.* pp. 658, 664. Des cordes auraient pu laisser leur marque (HOLTZMANN, 423) ; mais JN. XX, 25, veut des clous pour les mains, et Luc n'a pas dû songer à d'autres marques pour les pieds.

3. V : 38. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τί τεταραγμένοι ἐστέ, καὶ διὰ τί διαλογισμοὶ ἀναβαίνουσιν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν ; 39. ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός· ψηλαφήσατέ με (D, mss. lat. Vg. Ss. Sc. om. με) καὶ ἴδετε (Ss. amène seulement ici : ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός) ὅτι πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα (D ὀστᾶ οὐκ ἔχει καὶ σάρκας ; Marcion omettait la mention de la chair) καθὼς ἐμὲ θεωρεῖτε (D βλέπετε) ἔχοντα. Cf. IGNACE, *Smyrn.* III, 1. ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. 3. καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν, κραθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι..... 3. μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί. S. JÉRÔME, *De viris*, 16, attribue cette citation à l'*Év. des Hébreux*. ORIGÈNE la lisait dans le *Cérygme de Pierre*, *De princ.* prooem. 8 : « Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello qui *Petri doctrina* appellatur, ubi Salvator videtur ad discipulos dicere : « Non sum daemonium incorporeum », primo respondendum », etc. EUSÈBE (*Hist. eccl.* III. 36, 11) dit ne pas savoir d'où vient la citation d'Ignace. Il paraît certain que le mot principal : « esprit sans corps », était dans l'*Év. des Hébreux*, mais non qu'Ignace dépende de cet apocryphe. De l'ensemble du passage cité il résulte qu'Ignace dépend d'une source apparentée à Lc. 36-43, que cette source soit l'*Év. des Hébreux*, le *Cérygme de Pierre*, ou quelque document analogue, plus ancien peut-être, dont les apocryphes et Luc lui-même pourraient aussi dépendre.

4. V. 40, omis dans D, mss. lat. Ss. Sc.

5. XX, 20.

Cependant les disciples doutent encore, n'osant s'abandonner à leur joie, et se défiant du miracle. Pour mettre fin à leur incertitude, le Sauveur demande s'il y a quelque chose à manger; on apporte un morceau de poisson rôti, et il le mange devant eux[1]. Beaucoup de témoins, mais non les plus anciens, joignent au morceau de poisson un rayon de miel[2]; quelques-uns même disent encore que le Sauveur, après avoir mangé, « donna les restes » aux disciples[3]. Ce dernier trait est certainement interpolé, non peut-être sans quelque influence du quatrième Évangile[4], où l'on voit Jésus ressuscité distribuer à ses disciples « le pain et le poisson ».

Le miel a dû être ajouté après coup, dans quelque intention symbolique, plutôt que d'après une véritable tradition. Peut-être n'est-il pas hors de propos de rappeler que le miel avait sa place dans l'ancienne liturgie du baptême. Dès le temps de Tertullien, on présentait du miel au baptisé qui venait de ressusciter en Jésus-Christ à une vie nouvelle[5]. Le symbolisme du poisson est connu d'ailleurs. L'association du miel au poisson dans le texte de Luc pourrait être expliquée par là.

Il est à remarquer que le quatrième Évangile[6] fait poser la question : « Avez-vous quelque chose à manger ? », à l'intention des disciples, près du lac de Tibériade, avant la pêche miraculeuse ; lorsque les disciples arrivent à terre, ils trouvent un brasier tout allumé, avec un poisson dessus, et du pain pour le repas. Jésus lui-même les invite à manger et leur distribue le pain et le poisson. Bien qu'on ait pu manger du poisson rôti à Jérusalem, il est encore plus naturel d'en trouver près du lac de Tibériade ; et comme Luc a ramassé tant de choses dans cette soirée de la résurrection, il

1. V. 41. ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς (A, mss. lat. Vg. lisent ἀπὸ τ. χ. après θαυμαζόντων, et il pourrait y avoir là une glose) καὶ θαυμαζόντων, εἶπεν αὐτοῖς (D, mss. lat. Vg. om. αὐτοῖς)· ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε ; 42. οἱ δὲ ἐπέδωκαν αὐτῷ ἰχθύος ὀπτοῦ μέρος· 43. καὶ λαβὼν ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν.

2. On lit dans la plupart des mss., à la fin du v. 42, καὶ ἀπὸ μελισσίου κηρίου ; mss. lat. Sc. Vg. : « et favum mellis ». Cf. Justin (?), *De resur.* fr. 9, *cit.* I, 42, n. 2.

3. KII. 43 *b*. καὶ τὰ ἐπίλοιπα ἔδωκεν αὐτοῖς. Lat. *e*, Vg. (Sc.) : « sumens reliquias dedit eis ».

4. xxi, 13 ; *QE*. 936.

5. Tertullien, *De cor.* 3 ; *Marc.* I, 14.

6. xxi, 5. μή τι προσφάγιον ἔχετε ; *QÉ*, 930.

pourrait bien avoir transporté le poisson du lac dans son apparition hiérosolymitaine. S'il ne parle pas du pain, c'est que les disciples d'Emmaüs avaient déjà reconnu Jésus à la fraction du pain : peut-être en était-il déjà ainsi dans la source où a puisé le rédacteur du supplément de Jean. Ce rédacteur ne dit pas que le Sauveur ait pris lui-même quelque chose des aliments qu'il présentait aux disciples [1]. Luc, qui n'a pas fait manger le Christ à Emmaüs, aura suppléé ce trait pour l'équilibre de son récit, et surtout pour accentuer la preuve de la résurrection [2]. C'est pour ce motif qu'il insiste sur les doutes des disciples, et qu'il matérialise l'apparition. Par là s'explique le trait, tout à fait singulier, des apôtres qui sont « incrédules de joie [3] ». Jean [4], exploitant cette donnée, mettra la joie sans incrédulité dans dix apôtres, et réservera le doute pour un seul. Quoi qu'il en soit, le pain et le poisson de Jean établissent un rapport entre la scène de la pêche miraculeuse et celle de la multiplication des pains, et l'on sait d'autre part le rapport qui existe entre la multiplication des pains et l'eucharistie [5]. La tradition galiléenne, exploitée pour le dernier chapitre de Jean, pourrait bien être aussi à la base des récits de Luc.

En faisant apporter le poisson à Jésus lui-même, pour qu'il en mange, Luc a matérialisé la donnée traditionnelle. Comme Jean dans le récit des apparitions hiérosolymitaines, il tient beaucoup à démontrer la réalité physique du corps de Jésus ressuscité, parce qu'il ne voit pas d'autre moyen de prouver la réalité de la résurrection. Mais est-ce aux apôtres, ou aux contemporains de l'évangéliste, que la résurrection a eu besoin d'être démontrée ainsi ? Le Sauveur, étant apparu à ses disciples dans leurs repas, et leur ayant présenté le pain, on pouvait dire qu'il avait mangé avec eux. Pourtant Luc est seul à produire cette assertion d'une manière tout à fait concrète, parce qu'il est plus préoccupé de son argumentation que de la réalité historique des choses. On peut douter que les apôtres et saint Paul aient jamais admis que Jésus, après sa résurrection,

1. Voir *QÉ*. 935-937.

2. Cf. Brandt, 367. On voit par Tob. xii, 19, que les esprits ne mangent pas.

3. Tenir compte de l'observation faite *supr*. p. 770, n. 1.

4. xx, 20, 25. *QÉ*. 911-912; 917-918.

5. Cf. I, 936-938, 987-988.

avait pu, même transitoirement et pour affermir la foi des siens, se nourrir d'aliments corruptibles, comme il faisait durant sa vie mortelle. Jésus prouvant son identité par les marques du crucifiement, c'est un trait qui n'a rien de choquant, mais qui est déjà malaisé à concevoir, vu qu'on n'imagine pas comment un corps immortel peut garder la marque sensible des blessures reçues dans la vie présente. Jésus mangeant pour prouver que son corps est réel, c'est un argument qu'il est permis de trouver brutal, mais surtout incompatible avec l'idée que Paul, la tradition primitive et même Luc se font du Ressuscité. Le corps de Jésus est spirituel : si le Christ ne mange que pour la forme, son acte fait illusion aux témoins ; s'il mange pour se nourrir, que devient son état glorieux ? Représentation populaire et contradictoire en soi. Ce qui est primitif dans ce développement, c'est l'idée du fantôme, qui doit venir de source et qui se rencontre ailleurs : telle doit être la forme historique des doutes qui se produisirent à l'occasion des premières apparitions. Et ce peut être aussi une objection que l'on opposa d'abord à la foi apostolique.

Luc, xxiv, 44. Et il leur dit : « Voilà ce que je vous disais, quand je vous annonçais, étant encore avec vous, qu'il fallait que s'accomplit tout ce qui est écrit dans la loi de Moïse, les Prophètes et les Psaumes, à mon sujet. » 45. Alors il leur ouvrit l'intelligence, pour comprendre les Écritures, et il leur dit : 46. « C'est ainsi qu'il est écrit que le Christ devait souffrir et ressusciter des morts, le troisième jour ; 47. et que l'on prêchera en mon nom la pénitence pour la rémission des péchés parmi tous les peuples, en commençant par Jérusalem. 48. Vous en êtes les témoins. 49. Et moi, je vais envoyer sur vous ce que le Père a promis ; mais vous, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez revêtus de la force d'en haut. »

Aux preuves de fait le Sauveur joint l'argument scripturaire. Le discours que l'évangéliste rapporte en cet endroit se rattache évidemment, pour la perspective, à l'apparition qui vient d'être racontée, et il est arbitraire d'insérer [1] entre l'apparition précédente et ce discours de Jésus les quarante jours dont il est parlé au commencement des Actes. Au premier chapitre de ce livre, les souvenirs traditionnels sont distribués dans un autre cadre que

1. Avec la masse des exégètes catholiques. Cf. Schanz, *Lk.* 564-565.

celui de l'Évangile : mais ce n'est pas une raison pour confondre les deux, en dépit de l'arrangement voulu par l'auteur. Il y a dans l'un et dans l'autre une part de convenu. La facilité avec laquelle Luc les a échangés montre seulement qu'il recherchait la signification plus que la réalité dans les combinaisons de chronologie qu'il lui a convenu de faire.

A la fin de l'Évangile, tout entier à la pensée de la résurrection, il en réunit toutes les preuves et tous les témoins ensemble : de même que tous les amis de Jésus sont supposés avoir assisté à sa passion, tous sont encore supposés présents le soir de la résurrection, pour voir et entendre le Sauveur ; tous vont l'accompagner à Béthanie, et ils reviendront ensemble à Jérusalem, comme s'ils formaient, dès ce premier jour, une société parfaitement groupée en vue de l'œuvre qu'ils accompliront plus tard. Au commencement des Actes, l'écrivain pense aux débuts de l'Église et de la prédication apostolique : un certain sens de la vérité historique, qui a paru, dans la conclusion de l'Évangile, subordonné au but de l'argumentation, se fait sentir dans l'espace qui est donné aux apparitions du Sauveur ; mais le récit n'en conserve pas moins un caractère systématique, puisque l'Église est censée groupée à Jérusalem, autour de Jésus ressuscité, pendant quarante jours, comme si l'arrestation et la mort du Sauveur n'avaient pas jeté dans le troupeau fidèle le complet désarroi que Luc lui-même a laissé précédemment entrevoir [1], et comme si la société apostolique ne s'était pas reformée en Galilée, selon que l'affirment Marc et Matthieu, et que l'appendice du quatrième Évangile aide mieux encore à le comprendre. Au lieu de corriger l'Évangile par les Actes, il faut dire que la façon dont Luc a groupé les données traditionnelles concernant la résurrection ne s'impose pas à l'historien, et que le rédacteur du troisième Évangile, tout comme celui du premier, a réuni en un seul point de l'espace et du temps, pour les interpréter à sa façon, toutes les expériences et les préoccupations de l'Église naissante durant les semaines qui s'écoulèrent entre la mort du Christ et le premier acte public d'évangélisation tenté par les apôtres.

Jésus recommence pour tous les disciples, en la complétant, la démonstration qu'il a faite aux voyageurs d'Emmaüs. Les faits

1. xxii, 31-32 ; *supr.* pp. 551-552.

dont ils ont été témoins, la passion et la résurrection, sont l'accomplissement de ce que lui-même leur avait annoncé lorsqu'il était avec eux et leur disait que les prophéties de l'Écriture devaient se réaliser dans sa personne [1]. La phrase de l'évangéliste est construite avec une certaine gaucherie, et l'on croit sentir dans toute cette finale l'effort du compilateur ajustant et resserrant des éléments de provenance diverse. La formule : « étant encore avec vous [2] », sonne faux ; elle dénonce le rédacteur qui parle par la bouche du Christ à ses lecteurs et à l'Église de son temps. On a rencontré plus haut [3] des prédictions de Jésus concernant sa mort et sa résurrection ; mais l'évangéliste n'avait pas insisté sur le détail des prophéties anciennes qui, selon la conception de l'Église primitive, rendaient ces faits providentiellement inévitables. C'est l'Église elle-même qui a cherché dans la Loi, dans les Prophètes et dans les Psaumes, les prophéties relatives à la mort et à la résurrection du Messie. Les Prophètes représentent ici la seconde partie du canon hébreu, c'est-à-dire les livres de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois, avec Isaïe, Jérémie, Ézéchiel et les douze petits prophètes. Les Psaumes sont cités pour eux-mêmes, comme livre contenant beaucoup de prophéties messianiques [4], non pour figurer, par une de ses parties les plus importantes, le recueil des Hagiographies [5].

Jésus ouvre l'esprit de ses disciples en leur montrant l'application des prophéties [6]. Mais cette application est double : il y a les prophéties concernant la mort du Messie et sa résurrection le troisième jour, qui maintenant sont accomplies ; et il y a les prophéties concernant l'évangélisation et la conversion des peuples, dont les

1. V. 44. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· οὗτοι οἱ λόγοι μου οὓς ἐλάλησα πρὸς ὑμᾶς ἔτι ὢν (D, ἐν ᾧ ἤμην) σὺν ὑμῖν, ὅτι δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ.

2. Cf. Jn. xiv, 25 ; *QÉ*. 735, 756.

3. ix, 22, 45 ; xviii, 31-33. Cf. *supr*. xxiv, 27 ; p. 762, n. 2. ἔτι ὢν σὺν ὑμῖν, dans le discours de Jésus, correspond à ἔτι ὢν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, dans le discours de l'ange, v. 6, *supr*. p. 727, n. 6.

4. Notamment les Pss. xvi, xxii, lxix, cx. Cf. Holtzmann, 424.

5. Opinion de Schanz, *Lk*. 565. Cf. B. Weiss, *Lk*. 689.

6. V. 45. τότε διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. Cf. *supr*. vv. 31-32, p. 763, n. 2 ; p. 764, n. 1, où l'on a comme la représentation symbolique de cet éclaircissement. C'est la contrepartie de xviii, 34, *supr*. pp. 231-234.

disciples eux-mêmes sont chargés de procurer l'accomplissement. Il faut donc dorénavant prêcher partout, en commençant par Jérusalem, la pénitence pour la rémission des péchés [1]. On retrouve ici l'idée de l'évangélisation universelle, aussi clairement mais moins fortement exprimée que dans Matthieu [2]. En même temps qu'ils ont compris que Jésus, par sa résurrection, était entré dans la gloire messianique, les apôtres sont supposés avoir compris que Juifs et Gentils devaient le reconnaître ; qu'eux, ses témoins, devaient le leur annoncer ; que les temps prédits par les prophètes étaient enfin venus. Le programme tracé par Jésus est celui qu'on retrouvera au commencement des Actes [3]. La prédication des apôtres sera fondée sur le nom du Christ, l'unique Sauveur [4] ; c'est en son nom, à sa place, que les apôtres enseigneront ; c'est par la vertu de ce nom que sera acquise dans le baptême la rémission des péchés [5].

Comme le discours du Christ en Matthieu, les paroles que Luc attribue au Sauveur résument la pensée de l'Église touchant les événements qui ont suivi la mission apostolique chez les Gentils. C'est bien de Jésus ressuscité qu'elle avait reçu l'ordre d'évangéliser toutes les nations, car c'est la foi à la résurrection qui a fait les apôtres missionnaires, et qui a fondé l'Église. Mais Luc anticipe sur la marche réelle du mouvement chrétien. Le discours est tenu à Jérusalem, présentée comme point de départ de l'évangélisation [6] ;

1. καὶ εἶπεν αὐτοῖς 46. ὅτι οὕτως γέγραπται (A etc. Vg. ajoutent καὶ οὕτως ἔδει ; cf. xxiv, 26) παθεῖν τὸν Χριστὸν καὶ ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν (D om. ἐκ νεκρῶν ; trois mss. lat. Ir. lat. om. τῇ τρ. ἡ.) τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, 47. καὶ κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ (Wellhausen, *Lc.* 141, fait remarquer la correspondance de cette formule avec la leçon d'Eusèbe dans Mt. xxviii, 19, *supr.* p. 752, n. 2) μετάνοιαν εἰς (ACD etc. lat. Vg. Ss. ont καί au lieu de εἰς ; cf. iii, 3, et Act. v, 31) ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἀρξάμενοι (D, ἀρξαμένων ; A etc. ἀρξάμενον) ἀπὸ Ἰερουσαλήμ.

2. xxviii, 19 ; *supr.* p. 749, n. 2.

3. i, 8.

4. Cf. Act. iv, 12, 17 ; v, 28, 40.

5. Cf. Act. ii, 38 ; *supr.* p. 750, n. 2.

6. Luc ne veut pas dire autre chose dans ἀρξάμενοι ἀπὸ Ἰερουσαλήμ ; c'est pourquoi il n'est pas nécessaire de rattacher (avec B. Weiss, *Lk.* 690) ce membre de phrase à ce qui suit : 48. ὑμεῖς μάρτυρες τούτων, sous prétexte que l'évangélisation des Gentils n'a pu commencer à Jérusalem. Pour l'idée, le passage est à commenter par Act. i, 8, et pour la gaucherie de la proposition, il est à comparer à d'autres endroits précédemment cités (*supr.* p. 762, n. 2), où le même

l'histoire a fourni cette donnée au discours ; mais la mention expresse de la ville ferait presque supposer que, dans la source d'où il provient, le discours était prononcé ailleurs, ou bien que l'évangéliste ne s'inquiète pas autrement du lieu où Jésus est censé se trouver. L'allocution n'est pas de circonstance : instruction du Christ immortel à l'Église déjà constituée ; expression de la foi jugeant, cinquante ans environ après la mort du Sauveur, le développement de l'œuvre évangélique.

Il est certain que les apôtres, s'étant enfuis en Galilée, ne sont pas revenus dans la ville sainte sans y avoir été déterminés par les circonstances et par le réveil de leur foi, par le sentiment des devoirs que leur mission leur imposait. L'œuvre d'évangélisation a commencé à Jérusalem. C'est pour cela que le narrateur, qui a déjà installé toute la communauté chrétienne dans la ville sainte, ouvre, dès le soir même de la résurrection, la perspective de la prédication universelle. Les disciples attesteront [1] les faits sur lesquels repose l'économie du salut, à savoir la mort et la résurrection de Jésus, puisqu'ils ont vu l'une et l'autre, et ils seront en mesure de prouver que les Écritures annonçaient ce qu'ils ont vu, ainsi que l'œuvre de conversion dont ils sont les instruments [2].

C'est du moins le sens naturel du discours. Mais la maladresse de la construction grammaticale invite à ne pas chercher une logique trop étroite dans le rapport de la dernière assertion avec ce qui précède. Il est sûr que l'auteur considère les apôtres comme témoins des faits évangéliques [3], bien plus que de la preuve scripturaire dont lui-même est préoccupé, cette preuve étant d'ailleurs subordonnée au témoignage concernant les faits.

L'œuvre du salut ne doit pas être inaugurée tout de suite. Le souvenir de la réalité détermine l'indication d'un intervalle assez long, qui reste ici indéterminé, entre le jour de la résurrection et le début de la prédication apostolique : Jésus enverra à ses disciples ce que

mot se rencontre. On dirait que Luc dépend d'une source où les apôtres recevaient directement l'ordre de prêcher (J. Weiss, *Lk.* 663), et que la subordination de cet ordre à la prophétie a créé l'irrégularité du rapport grammatical entre ἀρξάμενοι et ce qui précède.

1. V. 48 ; *supr.* p. 775, n. 6.
2. J. Weiss, *Lk.* 644.
3. Cf. Act. i, 22.

le Père a promis [1], c'est-à-dire l'effusion du Saint-Esprit annoncée par le prophète Joël [2], qui sera cité expressément au livre des Actes [3]. Dans le quatrième Évangile [4], non seulement la mission des apôtres, mais la communication du Saint-Esprit sont rapportées au soir même de la résurrection. Les deux évangélistes ont voulu exprimer la même idée : c'est par l'ordre du Christ immortel, sous l'impulsion de son Esprit, que les disciples ont entrepris la conversion du monde. Mais le quatrième Évangile contemple d'un seul regard le mouvement qui commence le jour de la résurrection, tandis que le troisième fait une certaine part à l'intervalle réclamé par le travail intérieur qui s'est opéré dans les apôtres avant qu'ils aient recouvré ou acquis la pleine conscience de leur mission, et que leur foi se soit de nouveau manifestée par l'action.

A raison de ce délai, Jésus prescrit à ses fidèles de rester à Jérusalem jusqu'à ce qu'ils aient reçu « la force d'en haut ». Ainsi qu'il a été observé précédemment, si l'on prend cette conclusion du discours comme lettre d'histoire, les disciples n'auront pas quitté la ville sainte depuis le jour de la passion jusqu'à la Pentecôte, et il n'y aura pas eu d'apparitions galiléennes, puisqu'il n'y avait pas un seul apôtre en Galilée. Luc fait parler le Sauveur conformément au plan systématique adopté par lui-même pour le classement des matériaux traditionnels. Il a l'idée d'une sorte de stage par lequel a passé la vocation des apôtres avant que ceux-ci aient commencé à prêcher; mais la forme de ce stage n'est pas conçue moins systématiquement que sa durée.

Luc, xxiv, 50. Et il les emmena jusque vers Béthanie, et, levant les mains, il les bénit. 51. Et il advint que, en les bénissant, il s'éloigna

1. V. 49. καὶ ἰδοὺ (ℵDL, mss. lat. Vg. Ss. om. ἰ.) ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρός (D *e* om. τ. π., ce qui donne : « ma promesse », leçon acceptable. Cf. Wellhausen, *Lc.* 142) μου (*a* om. μ.) ἐφ' ὑμᾶς· ὑμεῖς δὲ καθίσατε ἐν τῇ πόλει ἕως οὗ ἐνδύσησθε ἐξ ὕψους δύναμιν (AD etc. lat. Vg. Ss. et Sc. δ. ἐ. ὕ.). Sur la promesse, cf. Act. i, 4; ii, 33. On peut se demander si Luc n'avait pas écrit simplement ici τὴν ἐπαγγελίαν, qui est en soi aussi clair que τ. ἐ. τοῦ πατρός, et qui est suffisamment déterminé quant à son objet par « la vertu d'en haut ». Sur le rapport de « l'esprit » et de « la force », cf. i, 17, 35 ; I, 283, 291. « La promesse » est mentionnée, sans plus d'explication, dans Act. ii, 39; cf. xiii, 32; xxvi, 6.

2. iii, 1-5.

3. ii, 16-21.

4. xx, 21-23; *QÉ*. 912-916.

l'eux. 52. Et eux retournèrent à Jérusalem avec une grande joie. 53. et ils étaient constamment dans le temple, à bénir Dieu [1].

Si l'on prend ces indications à la lettre, Jésus, ayant instruit ses disciples, se sera mis en route avec eux, vers le milieu de la nuit, aura traversé en leur compagnie les rues de Jérusalem, et marché assez loin dans la direction de Béthanie ; là, il aura pris pour toujours congé des siens en les bénissant. Le texte ordinaire contient quelques additions : « Il s'éloigna d'eux, *et il fut enlevé au ciel* ; et eux, *l'ayant adoré*, retournèrent à Jérusalem avec une grande joie ; et ils étaient constamment dans le temple, *louant et* bénissant Dieu. » Un groupe important d'anciens témoins [2] omet ces détails supplémentaires, dont l'interpolation est beaucoup plus facile à expliquer que la suppression. La scène décrite à la fin de l'Évangile étant identique à celle qu'on trouve au commencement des Actes, et qui se termine par l'ascension, l'addition « et il fut enlevé au ciel » s'est faite naturellement. On pourrait dire, il est vrai, que la suppression se comprendrait aussi, par le scrupule d'un copiste qui aurait hésité à mettre l'ascension le même jour que la résurrection ; mais le copiste dont il s'agit aurait plutôt calmé son doute en ajoutant dans le texte la mention des quarante jours, que l'on a de bonne heure introduite dans l'interprétation du récit évangélique. L'addition des mots : « l'ayant adoré », a été occasionnée par l'interpolation précédente, et probablement aussi par le passage parallèle de Matthieu [3] ; le participe : « louant » est une variante de « bénissant » ; le texte ordinaire a recueilli les deux leçons [4].

Si l'on adopte le texte plus court, l'Évangile ne parle pas de l'ascension ; Jésus se sépare de toute la communauté, comme il s'est

1. V. 50. ἐξήγαγεν δὲ αὐτοὺς (AD lat. Vg. ajoutent ἔξω) ἕως (D lat. Vg. om. ἕως) πρὸς Βεθανίαν, καὶ ἐπάρας τὰς χεῖρας αὐτοῦ (D om. α.) εὐλόγησεν αὐτούς. 51. καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη (D, ἀπέστη) ἀπ' αὐτῶν [καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν]. 52. καὶ αὐτοὶ [προσκυνήσαντες αὐτὸν] ὑπέστρεψαν εἰς Ἰερουσαλὴμ μετὰ χαρᾶς μεγάλης. 53. καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ εὐλογοῦντες (D lat. αἰνοῦντες ; A etc. Vg. Sc. αἰν. καὶ εὐλ. ; Ss. a seulement εὐλογοῦντες, comme ℵBCL) τὸν θεόν.

2. D, mss. lat. Ss. On ne trouve pas dans ℵ l'interpolation du v. 51, mais ce ms. a celle du v. 52.

3. xxviii, 17 (9) ; *supr.* p. 746, n. 3.

4. Cf. Westcott-Hort, *Ap.* 73 ; Tischendorf, I, 737 ; B. Weiss, *Lk.* 692 ; Brandt, 368-370.

séparé des disciples d'Emmaüs, en échappant subitement aux regards des siens. En suivant cette hypothèse, il n'est aucunement nécessaire d'admettre que Luc, dans l'intervalle qui s'est écoulé entre la composition de l'Évangile et celle des Actes, aurait eu connaissance d'une tradition qu'il ignorait auparavant. L'indication : « Et il les emmena jusque vers Béthanie », semble introduite tout exprès pour rejoindre la tradition de l'ascension sur le mont des Oliviers ; car le récit se tiendrait beaucoup mieux si Jésus se séparait de ses disciples aussitôt après son discours [1], comme il fait dans les Actes [2], où la promesse du Saint-Esprit peut sembler donnée sur le mont des Oliviers. La fin du troisième Évangile et le commencement des Actes procèdent visiblement de la même source ou de la même inspiration. Mais Luc a voulu présenter dans l'Évangile toutes les apparitions comme une suite ininterrompue de faits, bien que ce soit plutôt, en un sens, un faisceau d'arguments, et il n'aura pas voulu décrire en propres termes l'ascension, pour éviter de contredire expressément ce qu'on lit dans les Actes touchant l'intervalle des quarante jours. Sa manière de faire prouve l'indifférence que les écrivains évangéliques, et lui-même, bien qu'il prétende à l'exactitude, ont professée à l'égard de la précision chronologique. L'exactitude à laquelle vise Luc est celle d'une narration bien ordonnée. Il a été exact selon sa méthode en ramenant au même jour toutes les apparitions, parce que ce groupement, qui n'a rien d'historique, a un intérêt didactique.

Supposé qu'il ait mentionné l'ascension à la fin de son Évangile, il faudrait toujours admettre, ou qu'il ne songeait pas à l'intervalle des quarante jours, ou qu'il a négligé délibérément cette circonstance et n'y attachait qu'une importance didactique pour le commencement des Actes. En toute hypothèse, il applique aux mêmes faits deux combinaisons chronologiques différentes ; et comme on peut dire qu'il n'y a pas de chronologie réelle dans la conclusion du troisième Évangile, l'on est de même autorisé à penser qu'il n'y en a probablement pas davantage dans le premier chapitre des Actes.

L'évangéliste a présenté une série d'arguments en faveur de la résurrection, et pour donner plus de force à sa démonstration, il

1. B. Weiss, *Lk.* 692-693.
2. I, 6-11.

ne les a séparés par aucun intervalle de temps. D'après Luc, le pasteur a été frappé, mais les brebis n'ont pas été dispersées. Le fait est pourtant que les apôtres sont retournés chez eux en fuyards, qu'ils ne se sont ressaisis qu'en Galilée, et que, par conséquent, la perspective du troisième Évangile est idéale, non réelle et historique.

Après avoir rappelé que, dans son premier livre, il a conduit l'histoire de Jésus jusqu'à l'ascension, l'auteur des Actes, qui ne montre plus autour du Christ que les apôtres [1], se reprend pour dire que le Sauveur « se manifesta vivant à eux après sa passion, par de nombreuses apparitions, se montrant à eux pendant quarante jours, et leur parlant du royaume de Dieu ; en vivant avec eux [2], il leur prescrivit », comme on l'a vu dans l'Évangile, « de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'y attendre ce que le Père avait promis », c'est-à-dire le baptême d'Esprit saint. Les disciples demandent, sans que l'on dise en quelle occasion, si le royaume de Dieu va venir tout de suite. Jésus répond que la date du grand avènement est le secret du Père, et qu'ils doivent, en attendant, prêcher l'Évangile en Judée, en Samarie et jusqu'au bout du monde [3]. C'est le programme que l'Église apostolique a peu à peu réalisé : c'est aussi le cadre des Actes. Sans autre transition, Luc décrit l'ascension du Sauveur, en signalant cette fois la venue de deux anges qui garantissent aux apôtres que le Christ reviendra [4].

Nonobstant sa rigueur apparente, la perspective des Actes n'est pas plus réelle que celle de l'Évangile, puisqu'elle ne laisse pas plus de place à la fuite des apôtres et aux apparitions galiléennes ; puisqu'elle suppose la foi affermie dès le jour de la résurrection, et les apôtres jouissant à Jérusalem de la présence presque continue de leur Maître. Ni Paul, ni Marc, ni Matthieu, ni Jean ne conçoivent

1. Cf. Act. i, 2, 12-14.

2. V. 4. συναλιζόμενος. D, συναλισκόμενος μετ' αὐτῶν. La leçon ordinaire signifierait : « s'assemblant avec eux », ce qui n'est pas très naturel (cf. Field, 111). Le sens adopté par la Vulgate, « convescens », et par les anciens interprètes grecs, se trouve confirmé par x, 41 et Lc. 41-49. Il n'y a pas lieu d'objecter (avec Holtzmann, *Apostelgesch.* [3] 24) que la scène se passe au mont des Oliviers, car au v. 6, les disciples « se rassemblent » autour de Jésus, comme s'ils n'étaient pas avec lui auparavant, et il ne faut pas chercher une suite trop rigoureuse entre 4-5 et 6-8. La leçon de D : « pris avec eux », ne donne aucun sens.

3. Act. i, 6-8.

4. Act. i, 9-11 ; cf. *supr.* p. 726.

ainsi les rapports du Christ ressuscité avec ses disciples. Mais ici le narrateur n'est plus préoccupé du fait de la résurrection ; comme il va raconter les origines de l'Église, il songe à son institution ; c'est pourquoi il ne parle plus que des apôtres et les montre écoutant les instructions du Sauveur, en attendant qu'ils reçoivent le baptême de l'Esprit. Sachant avec quelle foi impatiente la première génération chrétienne avait attendu le retour du Christ, il fait poser par les apôtres une question sur ce sujet, afin d'amener une déclaration des desseins providentiels, conforme à celle qui se lisait dans l'Évangile [1] : l'annonce du règne de Dieu doit être portée dans tout l'univers avant le grand avènement. Philosophie de l'histoire apostolique, bien placée en tête des Actes des apôtres.

L'ascension au bout de quarante jours est donc le terme assigné, dans le système de Luc, aux manifestations du Christ ressuscité. Ce terme n'a été rendu nécessaire que par le système. Il est évident que Paul se représente le Christ au ciel depuis sa résurrection, et se manifestant du ciel à ceux qu'il favorise de ses apparitions. Luc a matérialisé celles-ci au point de concevoir Jésus comme présent sur la terre durant toute la période où les apparitions ont eu lieu ; c'est pourquoi ce temps doit être clos par le départ visible du Christ pour le ciel. On voit aussi que l'évangéliste a voulu tracer une ligne de démarcation très nette, également étrangère à la pensée de Paul, de Matthieu, de Jean, entre l'action personnelle du Christ et celle de l'Esprit dans l'Église. L'action visible du Christ s'achève dans les quarante jours d'apparitions, et la fin en est marquée par l'ascension. L'action de l'Esprit commence après le départ du Christ, et le début en est marqué par la scène de la Pentecôte. Il y a évidemment une large part d'artifice dans cette conception théologique et dans son expression chronologique.

Le troisième Évangile n'est pas une œuvre achevée. L'historien laisse le lecteur en suspens, comme Jésus lui-même laisse les disciples dans l'attente du Saint-Esprit qu'ils doivent recevoir : c'est que l'auteur a l'intention de reprendre le fil de son histoire au point où il l'a laissé, en racontant dans un autre livre ce qu'a fait l'Esprit de Jésus dans l'Église primitive.

A raison de cette circonstance et de l'accumulation des faits

1. xix, 11-27 ; xxi, 24 ; *supr.* pp. 463-481, 425.

dans le dernier chapitre, la conclusion du troisième Évangile a moins d'ampleur que celle du premier. Plus chargée de données traditionnelles sur les apparitions de Jésus, elle n'est guère moins idéale dans son cadre et dans la conception générale qui la domine. En n'indiquant aucune circonstance de temps, et en laissant le champ libre pour placer toutes les apparitions particulières dont il n'a point parlé, le rédacteur du premier Évangile s'éloigne moins de la réalité que Luc, à qui l'intérêt de son argumentation suggère une donnée chronologique très déterminée et, en même temps, mal adaptée aux faits qu'elle recouvre. Ces faits, plus détaillés que dans Matthieu, sont interprétés de moins haut. Cependant on saisit mieux dans le troisième Évangile que dans le premier les différentes étapes qu'a traversées la foi à la résurrection avant de s'implanter définitivement dans l'âme des disciples, et l'on reconnaît les deux facteurs qui ont concouru à produire cette foi : les apparitions de Jésus et l'argument tiré des prophéties. L'on perçoit aussi que ces deux facteurs ont puisé originairement toute leur force dans la persuasion où étaient les disciples que Jésus lui-même était le Messie; ils ont contribué ensuite à affermir cette persuasion. La foi messianique les a pareillemement aidés à concevoir le Christ ressuscité comme présent aux siens dans le repas de communauté. En même temps et par les mêmes influences, les disciples ont été amenés à reprendre à leur charge l'œuvre de prédication que la mort de leur Maître avait interrompue.

Ainsi les textes révèlent à moitié le grand travail de la foi, plutôt que les circonstances particulières dans lesquelles ce travail s'est développé. Bien entendus, ils ne perdent rien de leur valeur pour l'histoire; mais, interprétés sans critique, il ne sont qu'un tissu d'énigmes et de contradictions.

LXXXIX

LA FINALE DE MARC

Marc xvi, 9-20.

L'authenticité de cette finale est depuis longtemps rejetée par les critiques. La canonicité en a été implicitement sanctionnée par le concile de Trente[1], et jusqu'à présent les exégètes catholiques ont soutenu que les versets contestés appartenaient à Marc comme le corps du livre[2]. Inutile d'observer que les conditions de ce problème particulier sont plus ou moins modifiées par le progrès de la question synoptique, spécialement en ce qui concerne l'origine de Marc. Il ne s'agit plus de savoir si la finale est un morceau adventice qui aurait été ajouté au second Évangile, censé l'œuvre originale et homogène d'un disciple de Pierre, mais si c'est une addition rédactionnelle, faite après coup, et qui n'est pas due au travail qui a constititué d'abord l'ensemble du livre dans la forme où il nous est parvenu. Que la finale de Marc soit une addition de ce genre, c'est ce qui résulte et du témoignage externe et du contenu même de la pièce.

Les célèbres manuscrits Vatican et Sinaïtique n'ont pas la finale de Marc. On les rapporte au ive siècle, et précisément Eusèbe de Césarée dit que, dans « presque tous les manuscrits », le second Évangile se termine aux mots : « car elles craignaient », et que la suite se trouve seulement dans quelques exemplaires[3]. Saint Jérôme

1. Cf. *Histoire du canon du Nouveau Testament*, 241-271.

2. Voir, par exemple, Schanz, *Mc.* 422-424.

3. *Ad Mar.* q. 1 (Migne, *PG.* XXII, 937-940). Il s'agit d'accorder Mt. xxviii, 1 avec Mc. xvi, 9. Eusèbe répond : τούτου διττὴ ἂν εἴη ἡ λύσις. ὁ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ τὴν τοῦτο φάσκουσαν περικοπὴν ἀθετῶν εἴποι ἂν μὴ ἐν ἅπασιν αὐτὴν φέρεσθαι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου· τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ τὸν Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ..... ἐφοβοῦντο γάρ. ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἑξῆς, σπανίως ἔν τισιν ἀλλ'οὐκ ἐν πᾶσι φερόμενα, περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μάλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. ταῦτα

dit la même chose [1], mais probablement d'après Eusèbe. On ne conçoit pas néanmoins qu'il ait pu affirmer sans hésitation que la finale de Marc manquait « dans presque tous les manuscrits grecs », si lui-même n'en avait pas connu un certain nombre où cette finale ne se trouvait pas [2]. Il semble déjà que l'assertion d'Eusèbe ne soit plus en rapport avec l'état réel des manuscrits ecclésiastiques dans la première moitié du IVe siècle, car Eusèbe n'ose pas se prononcer ouvertement contre l'authenticité de la finale, ce qu'il n'aurait sans doute pas manqué de faire si cette finale n'eût été garantie que par le témoignage de quelques manuscrits, et non par un usage déjà très répandu. Eusèbe, d'ailleurs, se reprend lui-même en disant que la finale manque « dans les manuscrits corrects ». C'est pourquoi l'on a supposé avec assez de vraisemblance qu'un auteur plus ancien lui avait fourni la donnée critique dont il ne se sert qu'avec réserve.

μὲν οὖν εἴποι ἄν τις παραιτούμενος καὶ πάντη ἀναιρῶν περιττὸν ἐρώτημα. ἄλλος δέ τις οὐδ' ὁτιοῦν τολμῶν ἀθετεῖν τῶν ὁπωσοῦν (noter ce mot, d'où il résulte que la finale de Marc est, pour Eusèbe, un de ces passages qui se trouvent « de façon quelconque » dans l'Écriture) ἐν τῇ τῶν εὐαγγελίων γραφῇ φερομένων, διπλῆν εἶναί φησι (à lire φήσει) τὴν ἀνάγνωσιν, ὡς καὶ ἐν ἑτέροις πολλοῖς, ἑκατέραν τε παραδεκτέαν ὑπάρχειν τῷ μὴ μᾶλλον ταύτην ἐκείνης ἢ ἐκείνην ταύτης, παρὰ τοῖς πιστοῖς καὶ εὐλαβέσιν ἐγκρίνεσθαι. καὶ δὴ τοῦδε τοῦ μέρους συγχωρουμένου εἶναι ἀληθοῦς, προσήκει τὸν νοῦν διερμηνεύειν τοῦ ἀναγνώσματος. Eusèbe dit ensuite, partant de cette seconde hypothèse, que l'on peut supposer l'indication ἀναστὰς δέ parallèle à Mt. XXVIII, 1, le Christ étant ressuscité le samedi soir, comme le dit Matthieu (opinion à noter; cf. *supr.* p. 718), et rapporter ce qui suit, πρωῒ πρώτῃ σαββάτου à ἐφάνη, l'apparition à Marie de Magdala n'ayant eu lieu en effet que le matin. Pour le commentaire de ce témoignage, voir Westcott-Hort, *Ap.* 30-32.

1. *Ep.* CXX, *ad Hedibiam* (écrite vers 406-407). A propos de la difficulté traitée par Eusèbe, Jérôme écrit (Migne, *P. l.* XXII, 987) : « Hujus quaestionis duplex solutio est; aut enim non recipimus Marci testimonium, quod in raris fertur evangeliis, omnibus Graeciae libris pene hoc capitulum in fine non habentibus, praesertim cum diversa atque contraria evangelistis ceteris narrare videatur; aut hoc respondendum, quod uterque verum dixerit : Matthaeus, quando Dominus surrexerit vespere sabbati, Marcus autem quando eum viderit Maria Magdalene, id est mane prima sabbati. Ita enim distinguendum est : *cum autem surrexisset*, et parumper spiritu coarctato inferendum *prima sabbati mane apparuit Mariae Magdalenae* » etc. Un peu plus loin, Jérôme, d'après Eusèbe, répondant à la seconde question de Marinus, et sans se soucier plus que lui d'équilibrer son exégèse, admet que Mt. XXVIII, 1, signifie la même chose que Jn. XX, 1.

2. On trouvera plus loin (p. 794, n. 1) un autre témoignage de s. Jérôme, où l'on ne peut voir un plagiat.

Cet auteur plus ancien ne peut être qu'Origène [1]. En tous cas, les chances que le témoignage d'Eusèbe a de représenter celui d'Origène et l'état des manuscrits vers le milieu du IIIe siècle ne lui donnent que plus de portée. Du témoignage d'Eusèbe, et du silence des anciens auteurs alexandrins on peut inférer que la finale de Marc n'était que peu ou point connue, ou bien qu'elle n'avait guère de crédit, en Égypte et en Palestine, dans la première moitié du IIIe siècle. La version syriaque récemment découverte au Sinaï l'ignore également, et cette circonstance réduit beaucoup la force de l'argument que l'on tirait autrefois des versions syriaques plus récentes, où la finale se trouve. Le silence d'Athanase, Cyrille de Jérusalem, Basile, Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze, Cyrille d'Alexandrie, ne laisse pas d'être significatif. Il paraît évident que ni Tertullien, ni Cyprien, qui ont longuement écrit sur le baptême, et qui auraient eu mainte occasion de citer la finale de Marc [2], n'ont pas lu ces versets, lesquels, par conséquent, ont dû manquer d'abord dans l'ancienne Vulgate, comme dans la version syriaque.

Il est vrai que Justin [3] paraît les avoir connus; Tatien leur a donné place dans son Diatessaron; Irénée [4] les emploie; ils ont cours dans l'Église latine au IVe siècle, et dans l'Église grecque au Ve. La question se complique par l'existence d'une catégorie de manuscrits qui ont une autre finale [5], et qui se trouvent ainsi confirmer l'hypo-

1. Cf. Westcott-Hort, *Ap*. 32.

2. A cause du v. 16. Cf. Westcott-Hort, *Ap*. 37-38.

3. I *Ap*. 45. ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ οἱ ἀπόστολοι αὐτοῦ ἐξελθόντες πανταχοῦ ἐκήρυξαν. Cf. Mc. 20.

4. *Haer*. III, 11, 6. « In fine autem evangelii ait Marcus : Et quidem Dominus Jesus, postquam locutus est eis » etc. (Mc. 19).

5. Le principal témoin de cette finale est le ms. L (VIIIe siècle). Ayant marqué la fin de Marc après ἐφοβοῦντο γάρ, le copiste continue : φέρεταί που καὶ ταῦτα· πάντα δὲ τα παρηγγελμένα τοῖς περὶ τὸν Πέτρον συντόμως ἐξήγγειλαν. μετὰ δὲ ταῦτα καὶ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ ἀνατολῆς καὶ ἄχρι δύσεως ἐξαπέστειλεν δι' αὐτῶν τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας.

On lit ensuite : ἔστιν δὲ καὶ ταῦτα φερόμενα μετὰ τὸ ἐφοβοῦντο γάρ, et l'on trouve là Mc. 9-20. Même disposition dans le ms. min. 274. La première finale de L se rencontre en marge de quelques mss. syriaques, d'un ms. copte, dans deux mss. éthiopiens, et dans le ms. lat. *k* (Cf. Tischendorf, I, 404). Le ms. *k* rattache la finale à Mc. 8, sans aucune marque de doute, en cette forme : « Omnia autem quaecumque praecepta erant et qui cum puero (lire : *eis* qui cum *Petro*)

thèse critique d'après laquelle la finale commune aurait été ajoutée pour faire disparaître la lacune que semblait présenter le second Évangile, sans aucun récit d'apparition. Si la finale du texte reçu était primitive, on ne voit pas comment elle aurait pu être supprimée dans les anciens manuscrits, car elle s'accorde beaucoup mieux avec les trois autres Évangiles que ceux-ci ne s'accordent entre eux. Reste l'hypothèse, violente et invraisemblable, d'un accident, la chute d'un feuillet dans l'exemplaire archétype des manuscrits orientaux, de l'ancienne version syriaque, de l'ancien texte africain, ou l'hypothèse, plus invraisemblable encore et non moins gratuite, d'une bévue occasionnée par quelque annotation relative à la lecture liturgique de l'Évangile [1]. Pour que ces conjectures fussent recevables, il faudrait que l'évidence intrinsèque, l'harmonie de la finale avec l'Évangile, suppléât au défaut du témoignage extrinsèque, et c'est le contraire qui arrive.

Si l'on examine en elle-même la conclusion du second Évangile, on s'aperçoit qu'elle ne s'adapte exactement, ni pour le fond ni pour la forme, au livre qu'elle termine. L'ange avait annoncé aux femmes que Jésus attendait ses disciples en Galilée [2] : l'évangéliste pensait donc que la Galilée avait été le principal théâtre des apparitions, et non seulement la finale ne parle pas du départ des disciples pour la Galilée, mais elle mentionne une série d'apparitions qui ont eu lieu à Jérusalem, quoique le narrateur évite de le dire positivement.

Cette finale, qui ne correspond pas au récit qu'elle veut compléter, est un véritable sommaire des apparitions racontées dans la finale de Matthieu, le dernier chapitre de Luc et l'avant-dernier de Jean [3],

erant breviter exposuerunt; post haec et ipse Jhesus adparuit et ab orientem (oriente) usque in orientem (lire : *occidentem*) misit per illos sanctam et incorruptam praedicationis (praedicationem) salutis aeternae. Amen. » L'omission de la finale commune dans le ms. *k* est significative, ce ms. représentant l'ancien texte africain.

1. Fausse interprétation du mot τέλος. Mais le τέλος qu'on trouve dans certains mss. min. après le v. 8, et après le v. 20, est, si on l'entend bien, un témoignage contre l'authenticité de la finale, et une preuve que la fin du livre a été d'abord au v. 8. Cf. Westcott-Hort, *Ap*. 30, 49.

2. V. 7, et noter la force du προάγει, *supr*. p. 719, n. 4.

3. L'absence de toute allusion à Jn. xxi donne à penser que la rédaction du supplément de Jean et celle de la finale deutérocanonique de Marc sont complètement indépendantes l'une de l'autre.

avec certaines additions dont il est généralement facile de déterminer la provenance. Elle ressemble à un catalogue plus qu'à un récit ; au lieu d'être, comme le corps du livre, une source pour les autres évangélistes, elle n'est qu'un résumé de ce qu'on lit dans ceux-ci, et d'après leur texte même.

Le début [1] donne l'impression d'une reprise artificielle, pour introduire la nomenclature des apparitions, dont la première, l'apparition du Sauveur à Marie de Magdala, se trouve amenée si brusquement que le lecteur perd le fil du récit. Qu'est-il advenu de ces femmes, parmi lesquelles se trouve Marie de Magdala elle-même [2], qui s'étaient rendues ensemble au sépulcre du Christ, et qui sont retournées chez elles tellement épouvantées qu'elles n'ont rien dit de ce qu'elles avaient vu [3] ? Comment l'évangéliste, qui a déjà présenté à son lecteur Marie de Magdala, se serait-il avisé qu'on ne la connaissait pas encore, et aurait-il fait suivre son nom d'une sorte de notice biographique ? Comprend-on ce qu'ont pu être les apparitions du Sauveur à Marie de Magdala et aux disciples d'Emmaüs, si l'on ne se reporte aux passages correspondants de Luc et de Jean ? Et ne semble-t-il pas que l'auteur du sommaire avait ces passages sous les yeux en rédigeant son abrégé ? Enfin ne doit-on pas tenir compte de ce que la marche parallèle des trois Synoptiques s'arrête à la visite des femmes au tombeau ? N'est-il pas évident que le rédacteur du premier Évangile n'a rien trouvé dans son exemplaire de Marc après la visite au sépulcre, qu'il n'est plus soutenu par son devancier dans le récit des apparitions, et que le rapport moins étroit, mais réel, qui n'a pas cessé d'exister entre le troisième Évangile et le second, est pareillement rompu au même endroit ? Les arguments intrinsèques se joignent donc aux arguments extrinsèques pour transformer en certitude l'hypothèse d'une addition postérieure à la rédaction de l'Évangile.

Le livre se terminait-il primitivement par la découverte du tombeau vide et l'indication, un peu singulière pour nous, et comme

1. V. 9. ἀναστὰς δὲ πρωῒ πρώτῃ σαββάτου ἐφάνη πρῶτον Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ, παρ' ἧς ἐκβεβλήκει ἑπτὰ δαιμόνια.

2. V. 1, où Marie de Magdala est en tête, déjà connue depuis xv, 40.

3. Les femmes étaient venues, v. 1, λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων, et elles ont pris la fuite : comment Marie de Magdala peut-elle se trouver encore πρωῒ πρώτῃ σαββάτου (noter la différence des expressions) auprès du tombeau, pour voir le Christ ressuscité ?

conclusion d'une histoire : « Et (les femmes) ne dirent rien à personne, parce qu'elles avaient peur » ? On a pu le soutenir, et l'on a insisté avec raison sur l'importance que l'évangéliste paraît avoir attachée à la découverte du sépulcre vide comme preuve matérielle de la résurrection [1]. Le caractère purement négatif de cette preuve, qui frappe le lecteur moderne, n'a point inquiété Marc; plus tard seulement on a eu souci de l'objection qu'elle soulève dans l'esprit des non croyants. Quant à la forme abrupte de la conclusion, elle n'a rien d'étonnant pour un livre aussi mal composé que Marc, et de la part d'un écrivain sans expérience, qui ne se piquait pas de littérature [2]. La conclusion du troisième Évangile et celle des Actes ne sont pas beaucoup mieux réussies.

Néanmoins plusieurs critiques admettent que Marc n'a pas eu le temps d'achever son livre [3] ; d'autres pensent que la finale authentique a été perdue accidentellement [4] ou supprimée volontairement [5]. Pourquoi, dit-on, l'évangéliste aurait-il été si soucieux d'annoncer la manifestation du Ressuscité en Galilée, s'il n'avait pas eu l'intention de la raconter? Ne semble-t-il pas promettre le récit d'une ou de plusieurs apparitions galiléennes? Puisque l'appendice du quatrième Évangile contient une apparition du Christ en Galilée, qui paraît avoir été la première dans la tradition où elle a été prise, le récit de la pêche miraculeuse ne représenterait-il pas, sous une forme plus ou moins altérée, la finale primitive de Marc, dont la disposition aurait été conservée par l'Évangile de Pierre? Et ne serait-ce pas dans le même milieu éphésien que cette finale aurait été d'abord amputée, pour qu'elle ne contredît point les autres Évangiles. puis ajustée en supplément du quatrième, pour qu'elle ne fût point tout à fait perdue [6] ?

A ces conclusions l'on peut opposer que les opérations des presbytres d'Éphèse devraient remonter très haut, puisque Matthieu et probablement aussi Luc se sont servis d'un Marc sans finale. D'autre part, si la finale n'a été supprimée qu'à l'époque où le canon

1. Cf. *supr.* p. 722.
2. J. Weiss. *AE*. 343. Cf. I, 105.
3. Klostermann, Wernle, etc.
4. Scholten, etc.
5. Rohrbach, Harnack.
6. Hypothèse des deux auteurs cités n. 5. Cf. *supr.* p. 786, n. 3.

des quatre Évangiles a été constitué, il est au moins surprenant que la suppression ait pu se faire dans tous les exemplaires alors existants, sans que la forme primitive se soit conservée, et sans qu'elle ait même laissé d'attestation ou de trace dans la tradition. Le rapport de l'Évangile de Pierre avec la finale supposée de Marc est hypothétique, et l'on peut trouver d'autres conjectures pour expliquer comment l'apparition sur le lac de Tibériade se trouve être dans cet apocryphe la première manifestation du Christ ressuscité à ses apôtres. En supposant que Marc ait raconté la pêche miraculeuse, il n'était pas plus difficile d'accorder son récit avec ceux de Luc et de Jean que d'y accorder celui de Matthieu, ou de concilier le dernier chapitre de Jean avec l'avant-dernier. Le récit de la pêche miraculeuse, où Jésus apparaît à des disciples non avertis, est aussi bien en contradiction avec Marc lui-même, où Pierre et les disciples, prévenus de la résurrection et de ce qui les attend en Galilée, ne seraient pas dans l'état d'esprit que suppose le récit exploité pour le dernier chapitre de Jean.

Peut-être rendrait-on mieux compte de tous les faits à expliquer, si l'on admettait que le document fondamental de Marc racontait, en effet, après la mort de Jésus, le retour éperdu et le rassemblement des disciples en Galilée, l'apparition sur le lac, peut-être même une apparition aux Onze, ainsi que le retour des apôtres à Jérusalem, et la fondation de la première communauté. La préoccupation de la Galilée chez le rédacteur du second Évangile tiendrait, comme il a été dit plus haut [1], à ce qu'il est dominé encore par la tradition historique de l'Évangile, et influencé par la source dont il dépend ; il s'abstiendrait de raconter aucune apparition, parce que la découverte du tombeau vide lui a paru être une plus saisissante conclusion de l'histoire évangélique, peut-être aussi parce qu'il a été lui-même arrêté par la difficulté de combiner l'histoire du tombeau vide avec les données antérieures. On peut supposer, d'ailleurs, qu'il a omis le récit des apparitions, parce qu'il ne se souciait pas de raconter les origines de la prédication chrétienne, ou bien, au contraire, parce qu'il avait l'intention de les exposer dans un autre livre qui n'aura point été écrit ou qui se sera perdu, les Actes de Luc ayant pu en occasionner la disparition, comme

1. P. 722.

les Évangiles canoniques ont occasionné celle des documents primitifs de la tradition évangélique. Les récits de la pêche miraculeuse dans le quatrième Évangile, dans l'Évangile de Pierre et dans celui de Luc, plusieurs détails et même le fond des récits concernant les apparitions hiérosolymitaines, le trait de Pierre marchant sur les eaux, dans Matthieu [1], pourraient être des emprunts plus ou moins directs à la tradition représentée par la source de Marc, des échos plus ou moins transformés et affaiblis, quant à leur caractère historique, des fragments plus ou moins hardiment et habilement corrigés de ce document. La tradition apostolique sur les apparitions du Christ ne faisait point suite à l'histoire du sépulcre vide, qu'elle ignorait ; cette histoire lui est plutôt parallèle [2], et c'est pourquoi, dans le second Évangile, elle a pris la place de cette tradition ; la combinaison de l'une et de l'autre s'est faite dans les Évangiles plus récents, et avec une liberté toujours plus grande à mesure que les témoins de l'histoire disparaissaient, que le sentiment de la réalité historique s'évanouissait dans l'enthousiasme de la foi, que le contact des souvenirs évangéliques avec leur point de départ géographique et leur milieu d'origine allait s'éloignant, s'atténuant, se perdant.

Marc, xvi, 9. Et étant ressuscité le matin, le premier jour de la semaine, il apparut d'abord à Marie de Magdala, dont il avait chassé sept démons. 10. Et celle-ci alla l'annoncer à ceux qui avaient été avec lui, (et) qui étaient dans le deuil et les larmes. 11. Et eux, entendant dire qu'il vivait et qu'il avait été vu par elle, ne (le) crurent point.

L'auteur du supplément de Marc, dit, contrairement à Matthieu [3], mais conformément à Marc lui-même, à Luc et à Jean, que Jésus ressuscita le dimanche matin ; il dit, d'après Jean [4], que le Christ « apparut d'abord à Marie de Magdala ». A cette occasion, le lecteur apprend que le Sauveur « avait chassé sept démons » de cette femme. Bien que les circonstances de l'apparition ne soient pas décrites, il s'agit évidemment de la scène qu'on trouve tout au long dans le quatrième Évangile ;

1. xiv, 28-31 (I, 943) ; cf. Jn. xxi, 7-8 (*QÉ*. 931-932).
2. Wellhausen, *Mc*. 146.
3. xxviii, 1 ; *supr*. pp. 717-718.
4. xx, 11-18 ; *QÉ*. 904-910.

seulement Jean a soin de dire comment il se fait que Marie se trouve seule devant le tombeau. La mention des sept démons expulsés est prise de Luc [1]. Marie « va faire part de sa vision à ceux qui avaient été avec lui [2] ». Partout ailleurs, dans le second Évangile, ceux qui sont « avec Jésus » sont les apôtres [3]; ici, ce sont les disciples en général, puisqu'il sera plus loin [4] question des « Onze » comme d'un groupe distinct, et que les « d'eux d'entre eux » dont on va parler [5] ne sont pas deux des apôtres, mais deux des disciples. L'auteur se place donc au point de vue du troisième Évangile, qui réunit à Jérusalem tous les disciples de Jésus pour la passion, la résurrection et l'ascension. Les disciples, dit-il, étaient « dans le deuil et les larmes ». Les mêmes expressions se retrouvent dans l'Évangile de Pierre [6], mais il est possible que la finale et l'apocryphe soient indépendants l'un de l'autre, et qu'ils dépendent, directement ou indirectement, d'une source commune, qui serait la source même de Marc.

Les disciples ne veulent pas croire que Jésus vit et qu'il a été vu de Marie [7]. Il en sera encore de même après la seconde apparition, et, dans la troisième, Jésus reprochera aux apôtres leur incrédulité. Aucun évangéliste n'a signalé avec tant d'emphase l'hésitation des disciples ; mais l'auteur pourrait avoir exploité librement ce qu'il a trouvé chez Luc et chez Jean [8]. L'insistance qu'il met à faire

1. viii, 2 ; I, 692.

2. V. 10. ἐκείνη πορευθεῖσα ἀπήγγειλεν τοῖς μετ'αὐτοῦ γενομένοις πενθοῦσι καὶ κλαίουσιν. Le verbe πορεύεσθαι n'appartient pas au vocabulaire de Marc ; il se rencontre trois fois dans la finale, et pas une seule fois dans l'Évangile. Emploi très fréquent dans Matthieu, Luc, Jean, les Actes.

3. Cf. iii, 14 ; v, 40 ; x, 35, 41 ; xi, 11 ; xiv, 14, 17.

4. V. 14 ; *infr.* p. 793.

5. V. 12 ; *infr.* p. 792.

6. V. 26. « Et moi et mes compagnons nous étions affligés ; et tourmentés dans l'âme, nous nous cachions ; car nous étions recherchés par eux (les Juifs) comme des malfaiteurs, et comme voulant brûler le temple. 27. Et parmi tout cela nous jeûnions et nous restions assis, tristes et pleurant (ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες ; cf. Jn. xvi, 20) nuit et jour jusqu'au sabbat. » Nouvelle mention de cette tristesse v. 59, *supr. cit.* p. 765, n. 2.

7. V. 11. κἀκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῇ (cf. Lc. xxiv, 23) καὶ ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς ἠπίστησαν. Les verbes θεᾶσθαι et ἀπιστεῖν, qui reviennent v. 14 et v. 15, ne se trouvent pas dans l'Évangile.

8. Lc. xxiv, 11, 25, 37, 41 (cf. Mt. xxviii, 17) ; Jn. xx, 24.

ressortir, non les doutes et les hésitations, mais l'incrédulité des disciples, ne sert, vu l'étroitesse du cadre, qu'à donner plus de force à l'argument qu'il veut tirer de leur foi ultérieure, qui se fonde sur une expérience directe. Mais il se peut que l'hésitation des apôtres, non celle de Pierre, qui est ici confondu avec les autres, vienne de bonne source [1], comme le souvenir de leur abattement.

Marc, xvi, 12. Et après cela, il apparut sous une autre forme à deux d'entre eux, qui étaient en chemin, s'en allant à la campagne. 13. Et ceux-ci vinrent l'annoncer aux autres, qui ne (les) crurent pas davantage.

« Et après cela [2] »... Marc n'a pas un seul « après cela » dans son Évangile ; Matthieu n'en a pas davantage ; mais Luc et Jean [3] en ont plusieurs. « Après cela », Jésus « apparut sous une autre forme » à deux disciples « qui marchaient, se rendant à la campagne ». Ce sont évidemment les disciples d'Emmaüs. L'auteur a retenu certaines expressions de Luc [4], mais, comme il veut abréger, il s'abstient d'indiquer les circonstances et le terme du voyage. « La campagne » représente en réalité le bourg d'Emmaüs, et « l'autre forme » que prend Jésus n'est qu'une manière d'expliquer ce qu'a dit Luc touchant l'aveuglement miraculeux des disciples [5] : puisque ceux-ci ne reconnaissaient pas Jésus, c'est qu'il avait pour eux une autre « forme [6] » que celle à laquelle ils étaient accoutumés. Dans le troisième Évangile, les disciples, revenant à Jérusalem, trouvent leurs compagnons déjà convaincus de la résurrection par la vision de Pierre [7]. Ici l'on dit, au contraire, que toute la communauté resta incrédule après le récit des deux voyageurs [8].

1. Cf. *supr.* p. 789.

2. V. 12. μετὰ δὲ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν ἐφανερώθη ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ πορευομένοις εἰς ἀγρόν. On trouvera encore ἐφανερώθη au v. 14 ; le mot a ici la même acception que dans Jn. xxi, 1 ; il est employé Mc. iv, 22, dans un autre sens. Cf. *QÉ*. 928.

3. Voir notamment Jn. xxi, 1.

4. Cf. Lc. xxiv, 13. δύο ἐξ αὐτῶν.

5. Cf. B. Weiss, *Mk*. 246.

6. Le mot μορφή n'appartient pas à la langue des Évangiles. Le seul endroit du Nouveau Testament où on le trouve est Phil. ii, 6-7.

7. Au moins d'après le texte ordinaire. Tenir compte de ce qui a été dit plus haut, p. 766, sur la leçon du ms. D.

8. V. 13. κἀκεῖνοι ἀπελθόντες ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς· οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν.

C'est une façon d'enchérir sur ce qu'on lit, dans le troisième Évangile, touchant l'hésitation des disciples, en l'interprétant par l'incrédulité de Thomas dans le quatrième [1].

Le glossateur traite les matériaux traditionnels aussi librement que faisaient les évangélistes ; il modifie les combinaisons de ses devanciers, parce qu'il adopte un autre point de vue qu'eux. Il a voulu montrer que les disciples n'avaient pas cru à la légère, et que les apôtres notamment n'avaient admis la résurrection du Sauveur qu'après l'avoir vu tous ensemble. La préoccupation qui le domine est analogue à celle qui a été reconnue dans Luc [2]; mais il en a encore une autre que Luc a manifestée seulement dans les Actes, celle de rappeler et de prouver, par les miracles qu'ont accomplis les prédicateurs de l'Évangile, la présence permanente de Jésus dans son Église, et l'assistance qu'il n'a pas cessé de lui donner. Cette dernière idée a été empruntée à l'Évangile de Matthieu, mais le développement vient en partie d'ailleurs.

Marc, xvi, 14. Enfin, il apparut aux Onze pendant qu'ils étaient à table, et il leur reprocha leur incrédulité et leur endurcissement, parce qu'ils n'avaient pas cru ceux qui l'avaient vu ressuscité. 15. Et il leur dit : « Allez, par tout le monde, prêcher l'Évangile à toute créature. 16. Quiconque croira et sera baptisé sera sauvé; et celui qui ne croira pas sera condamné. 17. Et voici les miracles qui accompagneront ceux qui auront cru : en mon nom, ils chasseront les démons; ils parleront de nouvelles langues; 18. ils saisiront des serpents, et, s'ils boivent quelque chose de mortel, cela ne leur fera point de mal; ils imposeront les mains aux malades, et ceux-ci seront guéris. »

« En dernier lieu », le Sauveur « apparut au Onze pendant qu'ils étaient à table [3] ». L'indication chronologique est aussi vague que pour l'apparition précédente. L'auteur adopte le cadre de Luc, mais, comme il connaît et emploie encore les deux autres Évangiles, afin

1. *Supr.* p. 791, n. 8.
2. *Supr.* p. 771.
3. V. 14. ὕστερον (AD etc. ajoutent δέ) ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη, καὶ ὠνείδισεν τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν (cf. Lc. xxiv, 25) ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον (AC etc. ajoutent ἐκ νεκρῶν) οὐκ ἐπίστευσαν (cf. Jn. xx, 27, 29). Le mot ὕστερον, employé plusieurs fois dans Matthieu, ne se trouve qu'ici dans Marc; ὀνειδίζειν se rencontre Mc. xv, 32, mais avec un complément personnel.

de ne pas contredire Jean, ou tout simplement sous l'influence de celui-ci, il se contente de formules vagues : « Après cela, ensuite ». La circonstance du repas peut avoir été déduite de Luc [1] ; mais elle pourrait venir aussi bien de la tradition primitive et de la source de Marc [2]. La mention des Onze et l'ordre de prêcher dans tout l'univers sont empruntés à Matthieu [3]. Le reproche d'incrédulité a été préparé dans les deux notices précédentes ; l'auteur n'a pas eu besoin de le trouver dans ses sources ; mais la mission des apôtres se trouve fort mal introduite.

Saint Jérôme [4] a connu un texte plus complet que le nôtre, où on lisait, après la mention du blâme : « Et les disciples s'excusaient, disant : « Ce monde injuste et incrédule est au pouvoir de Satan, qui empêche, par les esprits impurs, qu'on ne saisisse la véritable force de Dieu. Manifeste donc maintenant ta justice. » L'addition s'accorde bien avec le contexte, qu'elle éclaire et unifie ; elle est parallèle à ce qu'on lit au début des Actes [5], et elle tend à expliquer de la même façon le retardement de la parousie, par la néces-

1. XXIV, 42-43 ; peut-être aussi d'Act. I, 4 (B. Weiss, *Mk.* 247) ; cf. *supr.* p. 780, n. 2.

2. Cf. *supr.* p. 790.

3. XXVIII, 16, 19 (Lc. XXIV, 33, 47).

4. *C. Pelag.* II, 15 (Migne, *P. l.* XXIII, 550). « In quibusdam exemplaribus et maxime in graecis codicibus juxta Marcum in fine ejus evangelii scribitur : « Postea, quum accubuissent undecim, apparuit eis Jesus et exprobravit incredulitatem et duritiam cordis eorum, quia his qui viderant eum resurgentem non crediderant. Et illi satisfaciebant dicentes : Sæculum istud iniquitatis et incredulitatis substantia (var : sub Satana) est, quae (var : qui) non sinit per immundos spiritus veram Dei apprehendi virtutem (cf. I Jn. V, 19), idcirco jam nunc revela justitiam tuam » (pour l'expression, cf. Rom. III, 21). Les mots : « in quibusdam exemplaribus », ne se rapportent pas seulement à l'addition étrangère au texte commun de la finale, mais à toute la citation, c'est-à-dire à la finale entière du second Évangile : s. Jérôme a trouvé cette finale avec l'addition dans un ms. grec. Il est assez superflu de discuter si l'addition appartient à la rédaction même de la finale, et si elle aurait été bientôt supprimée pour alléger le récit et pour la conformation aux trois autres Évangiles canoniques, ou bien si elle aurait été interpolée après coup dans quelques exemplaires, d'après la source (diégèses d'Aristion) d'où l'on suppose que Mc. XVI, 14-18 a été tiré (hypothèse de Zahn, *E.* II, 229-231, 238-240). L'existence de cette source étant loin d'être démontrée, et le texte de la finale ayant pu être corrigé à une époque où elle n'était pas encore très répandue, la première hypothèse paraît au moins aussi défendable que la seconde.

5. I, 6 (Lc. XXIV, 21).

sité providentielle d'annoncer l'Évangile à tout l'univers. Les Onze peuvent être excusés de n'avoir pas cru sur la parole de Marie de Magdala et des deux disciples, parce qu'ils craignaient d'être dupes d'une illusion diabolique ; mais ce n'est pas raison pour que le règne de Dieu se manifeste maintenant dans son état définitif; c'est aux apôtres qu'il appartient de préparer le jugement messianique, en proposant la foi à tous les hommes, de façon que quiconque croira soit sauvé, que quiconque refusera de croire soit condamné [1].

L'ordre de prêcher partout, les considérations sur la foi et le baptême semblent être une paraphrase de Matthieu. Au lieu de dire simplement, avec celui-ci : « Allez, instruisez toutes les nations », l'auteur développe et explique [2] : « Allez dans tout l'univers, prêchez l'Évangile à toute créature », c'est-à-dire à tous les hommes. L'ordre de baptiser, si tant est que le glossateur l'ait lu dans Matthieu, est remplacé par des réflexions sur la nécessité du baptême pour le salut, et la nécessité de la foi pour recevoir le baptême : celui qui croira recevra le baptême, et par le baptême sera sauvé dans le grand jugement qui accompagnera la parousie; celui qui refusera de croire refusera en même temps le baptême, et il sera indigne de le recevoir ; il sera condamné lorsque viendra le jugement [3].

La promesse de perpétuelle assistance que Jésus fait aux apôtres, dans le premier Évangile, est reproduite sous la forme d'une énumération [4] où l'on retrouve tous les prodiges racontés dans les Actes des apôtres. Les croyants chasseront les démons au nom de Jésus [5].

1. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, 38.

2. V. 15. καὶ εἶπεν αὐτοῖς· πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Il faut entendre ici κτίσις au sens de genre humain créé par Dieu, comme dans Col. i, 23, non au sens général de création, qu'on trouve Mc. xiii, 19.

3. V. 16. ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς σωθήσεται, ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται. Cf. Act. ii, 38, 40 ; Jn. iii, 3, 5, 18.

4. V. 17. σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύσασιν ταῦτα παρακολουθήσει, ἐν τῷ ὀνόματί μου δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν, γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς, (CL et d'autres témoins lisent, au lieu de καιναῖς, καὶ ἐν ταῖς χερσίν) 18. ὄφεις ἀροῦσιν κἂν θανάσιμόν τι πίωσιν οὐ μὴ αὐτοὺς βλάψῃ, ἐπὶ ἀρρώστους χεῖρας ἐπιθήσουσιν καὶ καλῶς ἕξουσιν. κατακρίνεσθαι, entendu de la damnation éternelle, παρακολουθεῖν, βλάπτειν, καλῶς ἔχειν sont des locutions étrangères à Marc.

5. Cf. Act. xvi, 18 ; xix, 11-16.

Ils parleront de « nouvelles langues », c'est-à-dire des langues à eux inconnues, autres que leur langue maternelle. Peut-être faut-il lire simplement : « ils parleront en langues » ; mais il est peu probable que l'auteur ait compris le don des langues comme Paul l'a décrit dans la première Épître aux Corinthiens [1], et non comme Luc le représente dans les Actes [2]. Ils prendront des serpents avec leurs mains [3], et n'auront pas à craindre leurs morsures. Peut-être y a-t-il ici une allusion au fait raconté dans les Actes [4]. Le breuvage empoisonné qui ne fera pas de tort aux croyants n'est pas à prendre pour une métaphore. L'auteur doit avoir eu en vue l'histoire de Joseph Barsabas, telle que Papias la racontait [5], ou quelque trait semblable. Quant aux guérisons de malades, on en trouve plusieurs dans les Actes [6], et spécialement par l'imposition des mains. Peut-être le rédacteur a-t-il trouvé, dans quelque écrit antérieur, ce développement, qu'il substitue au texte plus simple du premier Évangile [7]. Bien qu'il dépende en partie de Matthieu, il ne parle pas de la montagne, et il s'abstient de dire où étaient les apôtres quand ils reçurent l'ordre d'évangéliser le monde ; d'après l'économie générale du morceau, on ne peut les supposer qu'à Jérusalem.

Marc, xvi, 19. Le Seigneur, après leur avoir ainsi parlé, fut enlevé au ciel, et il s'est assis à la droite de Dieu. 20. Et eux s'en allèrent prêcher partout, le Seigneur les assistant et confirmant la parole par les miracles qui l'accompagnaient.

L'entrevue de Jésus et de ses disciples, n'étant pas un fait déterminé, a une conclusion indéfinie. Pour demeurer fidèle à son cadre, l'auteur dit que « le Seigneur, après avoir parlé à ses disciples »,

1. xiv. Opinion de B. Weiss, *Mk*. 248.
2. ii, 1-11 ; x, 44, 46 ; xix, 6.
3. La conjecture de Michelsen, acceptée par Brandt, 470 : κἂν ταῖς χερσὶν κτλ. « Quand même ils prendraient dans leurs mains des serpents, et quand même ils boiraient du poison, ils n'en souffriraient aucunement », est très satisfaisante pour le sens, et peut s'autoriser en quelque façon de la variante signalée plus haut, p. 795, n. 4.
4. xxviii, 1-6.
5. Eusèbe, *Hist. eccl.* iii, 39.
6. iii, 1-10 ; v, 12 ; xix, 11-12.
7. xxviii, 18.

c'est-à-dire, après avoir tenu le discours qui vient d'être rapporté, « a été enlevé au ciel » ; mais, bien qu'il ait emprunté cette donnée au livre des Actes, il ne s'arrête pas à décrire l'ascension ; il en parle seulement comme du fait qui garantit l'entrée de Jésus dans la gloire céleste, où « il s'est assis à la droite de Dieu [1] ». Ce dernier point n'a rien de commun avec l'histoire : c'est l'état du Christ glorifié. De même, les disciples s'en vont, mais leur point de départ n'est pas précisément l'endroit d'où le Christ est monté au ciel, et ils ne s'en retournent pas chez eux, ils s'en vont prêcher partout, selon que Jésus le leur a commandé ; le Seigneur, de son côté, tient sa promesse en soutenant leur prédication par toutes sortes de prodiges [2].

Les données de Luc, touchant l'ascension visible du Sauveur et la conduite des disciples en cette circonstance, se transforment, pour ainsi dire, et s'idéalisent de façon à se confondre avec la sublime conception qui est exprimée à la fin du premier Évangile. Si l'on veut presser les termes, on ne saura pas où était le Sauveur quand il est monté au ciel, ou plutôt on sera obligé d'admettre qu'il est parti de la chambre où les disciples avaient pris leur repas, ce que l'auteur n'a certainement pas pensé.

La finale de Marc offre donc le même caractère que celle des deux autres Évangiles synoptiques. Son auteur, en associant les données de Matthieu et de Luc, complétées par celles de Jean, a conservé aux éléments qu'il employait ce cachet de réalité idéale, ou d'idéalité concrète, qui appartient à tous les récits de la résurrection. Sous des apparences particulières, la mise en scène a, comme dans les autres Évangiles, une signification générale : c'est le Sauveur ressuscité qui a envoyé les apôtres prêcher partout, et c'est lui qui soutient leur prédication par de nombreux miracles.

Il y a quelques années, l'on a découvert, dans un manuscrit armé-

1. V. 19. ὁ μὲν οὖν κύριος (CKL et d'autres témoins ajoutent Ἰησοῦς ; un petit nombre ont Ἰησοῦς seulement, sans κύριος) μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. HOLTZMANN, 184, remarque à bon droit l'analogie de ces formules avec celles du Symbole dit des apôtres. Elles procèdent d'ACT. I, 9, 11 ; II, 34-36 (Ps. CX, 1).

2. V. 20. ἐκεῖνοι δὲ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν πανταχοῦ, τοῦ κυρίου συνεργοῦντος καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντος διὰ τῶν ἐπακολουθούντων σημείων. Plusieurs témoins ajoutent ἀμήν. Les mots συνεργεῖν, βεβαιοῦν, ἐπακολουθεῖν ne se trouvent pas dans Marc.

nien, une note critique où la finale du second Évangile est attribuée à un certain Ariston, en qui l'on a voulu reconnaître Aristion, le disciple du Seigneur, dont parle Papias d'Hiérapolis [1]. Qu'il y ait dans cette note une simple hypothèse, ou l'écho d'une tradition sérieuse [2] touchant l'origine d'une partie au moins de la finale [3], il paraît incontestable que la conclusion du second Évangile a été écrite à une époque fort ancienne, et qu'elle a été recommandée d'abord par des personnes qui avaient quelque autorité pour la faire accepter.

Ce morceau n'ajoute rien au contenu des autres Évangiles, mais il en donne une sorte de commentaire. La résurrection y apparaît de plus en plus comme un objet de foi, non comme un point d'histoire susceptible d'être raconté et discuté. « Bienheureux ceux qui croient sans avoir vu ! » disait le Sauveur à la fin du quatrième Évangile [4]. « Celui qui croit sera sauvé », dit encore Jésus dans la finale de Marc. La résurrection de Jésus est une croyance chrétienne, non un fait de l'histoire évangélique. Et s'il fallait y voir un fait d'ordre historique, on serait obligé de reconnaître que ce fait n'est pas garanti par des témoignages suffisamment sûrs, concordants, clairs et précis.

1. Conybeare, *Expositor*, oct. 1893, p. 241-254; déc. 1895, p. 401-421. Le ms. des Évangiles où se trouve cette note appartient à la bibliothèque patriarcale d'Edschmiatzin; il a été écrit en 989; la finale de Marc s'y trouve par exception et en appendice; car elle manque dans presque tous les anciens mss. de la version arménienne. L'hypothèse de Resch, II, 450-456, qui a voulu identifier « le prêtre Ariston » avec Ariston de Pella, n'a pas trouvé crédit auprès des critiques.

2. Voir sur ce point Zahn, *E*. II, 238-240; Holtzmann, 184; B. Weiss, *Mk*. 245; Rohrbach, 30-31; Harnack, *Chronologie*. I, 697-699.

3. Cf. *supr*. p. 794, n. 4. Conybeare, Rohrbach, Harnack attribuent à Aristion la finale entière. Holtzmann incline vers l'opinion de Zahn. B. Weiss ne se prononce pas.

4. xx, 29.

TABLE GÉNÉRALE DES PASSAGES COMMENTÉS

ÉVANGILE DE MATTHIEU

Chapitre xi,	2-6,	Tome I,	658-665.	Chap. xvii,	9,	Tome II,	40-41.
» »	7-15,	» »	666-675.	» »	10-13,	» »	41-45.
» »	16-19,	» »	675-679.	» »	14-18,	» »	46-56.
» »	20-24,	» »	876-879.	» »	19-21,	» »	57-58.
» »	25-27,	» »	905-911.	» »	22-23,	» »	59-62.
» »	28-30,	» »	912-915.	» »	24-27,	» »	63-66.
» xii,	1-8,	» »	505-513.	» xviii,	1-5,	» »	67-72.
» »	9-14.	» »	514-519.	» »	6-7,	» »	76-79.
» »	15-21,	» »	520-524.	» »	8-9,	» »	79-81.
» »	22-24,	» »	694-702.	» »	10-14,	» »	139-145.
» »	25-29,	» »	702-708.	» »	15-17,	» »	86-90.
» »	30,	» »	708-710.	» »	18,	» »	90-91.
» »	31-32,	» »	710-713.	» »	19-20,	» »	91-92.
» »	33-37,	» »	713-715.	» »	21-22,	» »	92-94.
» »	38-42,	» »	991-999.	» »	23-35,	» »	94-98.
» »	43-45,	» »	715-719.	» xix,	1-2,	» »	99-101.
» »	46-50,	» »	720-728.	» »	3-9,	» »	195-201.
» xiii,	1-9,	» »	731-737.	» »	10-12,	» »	201-203.
» »	10-17,	» »	737-750.	» »	13-15,	» »	204-206.
» »	18-23,	» »	750-759.	» »	16-22,	» »	207-214.
» »	24-30,	» »	765-768.	» »	23-26,	» »	215-218.
» »	31-32,	» »	768-771.	» »	27-30,	» »	218-223.
» »	33,	» »	771-773.	» xx,	1-16,	» »	224-230.
» »	34-35,	» »	773-777.	» »	17-19,	» »	231-234.
» »	36-43,	» »	777-783.	» »	20-23,	» »	235-238.
» »	44,	» »	783-784.	» »	24-28,	» »	238-246.
» »	45-46,	» »	784-786.	» »	29-34,	» »	247-252.
» »	47-50,	» »	786-788.	» xxi,	1-9,	» »	258-268.
» »	51-52,	» »	788-791.	» »	10-11,	» »	268-270.
» »	53-58,	» »	831-837.	» »	12-13,	» »	274-279.
» xiv,	1-2,	» »	916-920.	» »	14-17,	» »	279-280.
» »	3-12,	» »	920-928.	» »	18-20,	» »	282-287.
» »	13-21,	» »	929-938.	» »	21-22,	» »	287-290.
» »	22-33,	» »	939-946.	» »	23-27,	» »	292-297.
» »	34-36,	» »	946-948.	» »	28-32,	» »	298-303.
» xv,	1-11,	» »	949-960.	» »	33-44,	» »	304-315.
» »	12-14,	» »	960-963.	» »	45-46,	» »	315-320.
» »	15-20,	» »	963-968.	» xxii,	1-14,	» »	320-330.
» »	21-28,	» »	969-977.	» »	15-22,	» »	331-336.
» »	29-31,	» »	978-984.	» »	23-33,	» »	337-343.
» »	32-39,	» »	985-990.	» »	34-40,	» »	344-353
» xvi,	1-4,	» »	991-999 ;	» »	41-46,	» »	359-363.
		» II,	404-406.	» xxiii,	1,	» »	364-366.
» »	5-12,	» I	1000-1006.	» »	2-7,	» »	367-370.
» »	13-16,	» II,	1-5.	» »	8-12,	» »	370-372.
» »	17-19,	» »	5-15.	» »	13,	» »	372-373.
» »	20-21,	» »	15-19.	» »	14,	» »	374.
» »	22-23,	» »	19-21.	» »	15,	» »	374-375.
» »	24-27,	» »	21-26.	» »	16-22,	» »	375-377.
» »	28,	» »	27-28.	» »	23-24,	» »	377-378.
» xvii,	1-8,	» »	29-40.	» »	25-26,	» »	378-380.

ÉVANGILE DE MARC

ÉVANGILE DE LUC

INDEX ALPHABÉTIQUE

ERRATA

Page 15, col. 2, ll. 9-10,	au lieu de :	beauconp,	lire : beaucoup.
P. 18, l. 17,	supprimer :	ainsi.	
P. 31, ll. 19-20,	au lieu de :	rédactionnelle,	lire : rédaction.
P. 32, n. 8,	» » »	μεταμορφώθη,	» μετεμορφώθη.
P. 66, l. 5,	» » »	nterprété,	» interprété.
P. 158, l. 27,	» » »	fermier,	» fermiers.
P. 200, n. 4, l. 3,	» » »	κα,	» καὶ.
P. 208, col. 2, l. 14,	» » »	manque-t-i,	» manque-t-il.
P. 209, l. 17,	» » »	sur sur,	» sur.
P. 209, n. 1, l. 1,			» Mt. 16.
l. 2,			» Lc. 18.
P. 212, n. 5, l. 1,	» » »	ἐφυλάξαμεν,	» ἐφυλαξάμην,
P. 220, n. 4, l. 2,	» » »	θεοῦ,	» θεοῦ.
P. 240, n. 4, l. 13,	» » »	VIII, 37 (*supr.*,	» (VIII, 37 ; *supr.*
P. 256, n. 6, l. 1,	» » »	νἰός,	» υἱός,
P. 273, l. 4,	» » »	portent,	» porte.
P. 283, n. 1, l. 1,	» » »	οὔ,	» οὐ,
P. 284, l. 15,	» » »	ni fleurs ni fruits.	» aucun fruit.
P. 301, l. 19,	» » »	son contexte,	» à son contexte.
P. 323, l. 24,			» servir ».
P. 335, l. 17,	» » »	la Sauveur,	» le Sauveur.
P. 335, n. 4, l. 1,	» » »	Schrader,	» Schürer.
P. 346, l. 16,	» » »	n'osoit,	» n'osait.
P. 364, l. 4,	supprimer :	d'une,	
P. 376, l. 26,	au lieu de :	présencc.	» présence.
P. 389, n. 1, l. 3,	» » »	νομικοὶ,	» νομικοί,
P. 416, n. 3, l. 1,	» » »	ὑμομονῇ,	» ὑπομονῇ.
P. 434, col. 3, l. 4,	» » »	es,	» les.
P. 449, n. 4, l. 3,	» » »	ἂν,	» ἐὰν.
P. 458, l. 25,	» » »	le mise,	» la mise.
P. 460, l. 15,	» » »	ma,	» mal.
P. 486, l. 10,	» » »	délibéréinnet,	» délibérément.
P. 490, l. 12,	» » »	n'y,	» y.
P. 512, l. 17,	» » »	cène,	» scène.
P. 521, n. 1, l. 2,	» » »	ὁσάχις,	» ὁσάκις.
P. 524, l. 18,	» » »	troisième,	» quatrième.
P. 535, n. 1, l. 23,	» » »	424-456,	» 424, 456.

P. 552, l. 4,	» » »	l'Égtise,	»	l'Église.
P. 572, n. 1, l. 2,	» » »	12,	»	42.
P. 579, l. 24,	» » »	rendraient,	»	rendaient.
P. 579, n. 3, l. 4,	» » »	Jésus,	»	Jésus).
P. 585, n. 2, l. 1,	» » »	παραγενομένοης,	»	παραγενομένους.
P. 590, l. 1,	» » »	dispersées,	»	dispersés.
P. 590, n. 2, l. 6,	» » »	e,	»	le.
P. 598, l. 14,	» » »	dont,	»	donc.
l. 26,	» » »	réellemnent,	»	réellement.
P. 627, n. 2, l. 1,	» » »	οὗτος,	»	οὗτος.
P. 639, n. 3, l. 2,	» » »	I'ησοῦν,	»	Ἰησοῦν.
P. 641, c. 1, l. 24,	» » »	qu'l,	»	qu'il.
P. 647, l. 5,	» » »	ils savaient,	»	il savait.
P. 674, n. 3, l. 2,	» » »	οὗτὸς,	»	οὗτός.
P. 680, l. 8,	» » »	tient à,	»	vient de.
P. 696, c. 2, l. 8,	» » »	était,	»	étaient.
P. 756, l. 23,	» » »	impossible,	»	possible.
P. 769, n. 3, l. 4,	après ὀστέα,		»	οὐκ ἔχει.
P. 773, ll. 5 6,	au lieu de : qu'il lui a convenu de faire,		»	qu'il a voulu faire.
T. I, p. 415, ll. 19-20,	» » »	l'entraînement,	»	l'enchaînement.
P. 423, n. 1, l. 3,	» » »	23,	»	33.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME II

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS


WELLESLEY COLLEGE LIBRARY
3 5002 03128 8082